

7954

JAARBERICHT

VAN HET VOORAZIATISCH-EGYPTISCH GENOOTSCHAP

EX ORIENTE LUX

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ
ORIENTALE "EX ORIENTE LUX"

No. 23
(1973-1974)



LEIDEN
1975

Secrétariat : Noordeindsplein 4a, Leiden. Tél. 071 — 23682; C.C.P. (Postrekening)
No. 229501; Banque: AMRO-Bank, Leiden.

Publications

JAARBERICHT EX ORIENTE LUX (ANNUAIRE)

- T. I (nos 1-5 avec supplément), 1933-1938. XXXII + 500 p., XL pl., 26 ill., 4 cartes, 8
tablets, in-4, *épuisé*
(Le no. 5 se vend séparément à f 50.—)
T. II (nos 6-8 avec supplément), 1939-1943. XLIV + 816 p., XL pl., 91 ill., 3 cartes,
in-4, f 200.—
(Les nos 6-8 se vendent séparément à f 60)
T. III (nos 9-10 avec supplément), 1944-1948. XXIV + 576 p., XXXII pl., 97 ill., 3
cartes, in-4, f 150.—
T. IV-V (nos 11-15 avec suppléments), 1949-1958. XXIV + 822 p., CVII pl., 45 ill., 5
cartes, in-4, relié f 250.—
(Les nos 11-15 se vendent séparément à f 50.—)
T. VI (nos 16-19), 1959-1966. XIV + 580 p., XXIV pl., 27 ill. et cartes, in-4, relié f 200.—
(Les nos 16 (1959-1962, 125 p.), 17 (1963, 128 p.), 18 (1964, 140 p.) et 19 (1965-1966,
188 p.) se vendent séparément à f 50.—)
No. 20 (1967-1968; 90 p., XIX pl.), no 21 (1969-1970; 120 p., XIII pl.), no. 22 (1971-1972;
124 p., XI pl.) et no. 23 (1973-1974; 106 p., XI pl.) se vendent séparément à f 45.—

MEDEDELINGEN EN VERHANDELINGEN (MÉMOIRES)

- No. 7 *Kernmomenten der antieke beschaving en haar moderne beleving*. 1947, 278 p.
19 pl., 144 ill., avec contributions de B. A. VAN PROOSDIJ, A. DE BUCK, TH. C.
VRIEZEN, E. L. SEELIGMANN, A. A. KAMPMAN, F. M. TH. DE LIAGRE BÖHL, P. VAN
DER MEER, J. H. KRAMERS, W. VAN OS et B. H. STRICKER. In-4, f 50.—
No. 8 E. DHORME, *Hommage à la mémoire de l'éminent assyriologue François Thureau*
Dangin (1872-1944). 1946, 35 p., 1 portrait, in-4, f 10.—
No. 10 B. H. STRICKER, *De Grote Zeeslang*. 1953, 27 p., 8 ill., in-4 f 10.—
No. 11 B. H. STRICKER, *Overstroming van de Nijl*. 1956, 32 p., 1 carte, in-4, f 10.—
No. 12 J. M. A. JANSSEN, *Egyptische Oudheden verzameld door W. A. van Leer*. 1957,
40 p., 18 pl., in-4 f 25.—
No. 13 T. JANSMA, *Oost-Westelijke verkenningen in de dertiende eeuw. De reizen van de*
Franciscaan Willem van Rubroek en de Nestoriaanse prelaat Barsauma. 1959, 69 p.,
in-4, f 20.—
No. 14 B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus I*. 1963, 86 p., 13 ill., in-4, f 30.—
No. 15 J. ZANDEE, *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*. 1966, VI + 79 p., frontis-
piece, 3 ill., in-4 f 25.—
No. 16 J. HOFTIJZER, *Religio Aramaica. Godsdienselijke verschijnselen in aramese teksten*.
1968, VIII + 63 p., 1 krt., 4 pl., in-4 f 25.—
No. 17 B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus II*. 1968, p. 87-207, 13 ill., in-4 f 30.—
No. 18 B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus III*. 1975, p. 208-347, 13 ill., in-4 f 50.—

UITGAVEN (PUBLICATIONS)

- No. 1 F. THUREAU-DANGIN, *Textes mathématiques babyloniens transcrits et traduits*.
1939, 293 p., in-4, f 75.—

BULLETIN PHOENIX

- Tome I-VIII (1955-1962), XVI + 460 p., 266 ill., in-8, f 80.—
Tome IX-XII (1963-1966), VIII + 381 p., 180 ill., in-8, f 60.—
Tome XIII-XVI (1967-1970), 412 p., 137 ill., in-8, f 60.—
Tome XVII-XVIII (1971-1972), ca. 210 p., 60 ill., in-8 f 40.—
Nos. XIX (1973) et XX (1974; sous presse), à 90 p., ill., in-8 f 20.—

On est prié d'adresser ses commandes à Ex Oriente Lux, Noordeindsplein 4a, Leiden

JAARBERICHT

VAN HET VOORAZIATISCH-EGYPTISCH GENOOTSCHAP

EX ORIENTE LUX

GEVESTIGD TE LEIDEN

OPGERICHT 22 MEI 1933

ANNUAIRE DE LA SOCIÉTÉ ORIENTALE "EX ORIENTE LUX"

Publié sous la direction du Comité de la Société „Ex Oriente Lux”
Secrétaire de la rédaction: K. R. VEENHOF, Schubertlaan 50, Heemstede

TABLE DES MATIÈRES

Der Greif als bildhafter Ausdruck einer altägyptischen Religionsvorstel- lung	W. BARTA 335
The enigmatic chests	J. F. BORGHOUTS 358
The ancient Egyptians and the Bushmen	H. C. JELGERSMA 365
Ein zweiter Goldring mit hieroglyphisch geschriebenem Namen und Titu- latur des Antoninus Pius (Pl. XLIV)	E. GRAEFE 368
„Barbarenkunst” (Pl. XLV-LIV)	J. BÖRKER-KLÄHN 377
A reinterpretation of Exodus 3:21-22 and related texts, Ex. 11:2 f., 12:35 f. and Ps. 105:37 f. (Gen. 15:4b)	TH. C. VRIEZEN 389
New inscriptions from Hatra (Nos. 231-280)	R. DEGEN 402
Jerusalem, holy city of three religions	R. J. ZWI WERBLOWSKY 423



OPGEDRAGEN AAN DE TWEE SCHEIDENDE
BESTUURSLEDEN VAN „EX ORIENTE LUX”

M. A. BEEK

voorzitter 1963-1974

A. A. KAMPMAN

secretaris-penningmeester 1933-1974

ALS BLIJK VAN DANK VOOR WAT ZIJ VOOR
HET GENOOTSCHAP HEBBEN GEDAAN

Copyright 1975 by Ex Oriente Lux, Leiden

*All rights reserved. No part of this book may be reproduced or
translated in any form, by print, photoprint, microfilm, microfiche
or any other means without written permission from the publisher*

PRINTED IN THE NETHERLANDS
BY E. J. BRILL, LEIDEN

DER GREIF ALS BILDHAFTER AUSDRUCK EINER ALTÄGYPTISCHEN RELIGIONSVORSTELLUNG

Der demotische Papyrus Leiden I 384 aus dem 2. Jahrhundert n.Chr.¹⁾ enthält in volkstümlicher Version den bereits im Neuen Reich bezeugten Naturmythos vom Sonnenauge, der uns erzählt, dass das als Auge des Sonnengottes verstandene Tagesgestirn sich alljährlich erzürnt vom Sonnengott entfernt und von Götterboten besänftigt werden muss, ehe es zu seinem Herrn zurückkehrt ²⁾, eine Vorstellung, die ohne Zweifel die scheinbare Verschiebung der Sonnenbahn nach Süden während des Winterhalbjahres in mythischer Formung fassbar zu machen versuchte ³⁾. Die uns im Leidener Papyrus I 384 vorliegende Kompilation benützt nun die Legende vom Sonnenauge als Rahmenhandlung einer ganzen Reihe von Tiermärchen, die der Götterbote dem als Göttin personifizierten Sonnenauge erzählt, um seinen Zorn zu verjagen. Eine dieser Tierfabeln (14, 13 - 15, 24) besteht aus einem philosophischen Zwiegespräch zwischen zwei Geiern über die Kausalität der Vergeltung: „Wer tötet, wird wieder getötet, und wer das Töten befiehlt, dessen Untergang wird wieder befohlen werden“ (15, 6 - 15, 7). So wird die Hundsfliege von der Eidechse gefressen, die Eidechse aber vom Waran und dieser wiederum von der Schlange bis endlich der Löwe vom Greifen, dem „mächtigsten der Tiere, dem Vergelter, dem kein Vergelter vergilt“ (15, 1 - 15, 2), getötet wird.

Die Gestalt dieses Greifen erstet dann in anschaulicher Beschreibung (15, 2 - 15, 4): „sein Schnabel ist wie der eines Falken, seine Augen sind wie die eines Menschen, seine Glieder wie die eines Löwen, seine Ohren wie die von Fischen des Meeres und sein Schwanz ist wie der einer Schlange; diese fünf Lebewesen sind in ihm (vereinigt) und so sieht er aus“ ⁴⁾. Die Ohren des Greifen, die hier mit denen von Meeresfischen verglichen werden, sind als Ohren des Vogelkopfes zu verstehen; denn Vögel besitzen ebensowenig wie Fische sichtbar hervortretende Ohren, da sie unter dem Federkleid verborgen

¹⁾ W. SPIEGELBERG, *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge nach dem Leidener demotischen Papyrus I 384*, Strassburg 1917.

²⁾ Vgl. H. BONNET, *Reallexikon der ägyptischen Religionsgeschichte*, Berlin 1952, p. 733 ff.

³⁾ W. SPIEGELBERG, *Der ägyptische Mythos vom Sonnenauge in einem demotischen Papyrus der römischen Kaiserzeit*, SPAW Phil.-hist. Kl. 1915, p. 877 Anm. 1; W. BARTA, ZÄS 95 (1969), p. 77 ff.

⁴⁾ Als Widdersphinx wird der Greif dagegen im demotischen magischen Papyrus von London und Leiden beschrieben (19, 27); GRIFFITH-THOMPSON, *The demotic magical papyrus of London and Leiden*, Vol. I, Oxford 1921, p. 126 f.

liegen. Es ist also überflüssig, die obige Übersetzung — wie es bisher in der Regel geschehen ist — zu emendieren und die Ohren des Greifen mit Kiemen oder mit Flossen anstatt mit den Ohren von Fischen zu vergleichen ⁵⁾).

Auch die Erzählungen vom Leben des heiligen Antonius, die uns vor allem durch Gustave Flaubert bekannt geworden sind, berichten vom Greifen als einem Dämon der Wüste, der dem Heiligen als Löwe mit dem Schnabel eines Geiers, mit weissen Flügeln, roten Tatzen und blauem Hals gegenübertritt ⁶⁾. Diese bis in christliche Zeit hinein lebendig gebliebene Vorstellung von der effektiven Existenz des Fabelwesens Greif und seine Bedeutung innerhalb der altägyptischen Religion sollen Gegenstand der folgenden Überlegungen sein. Es wird dabei vor allem darauf ankommen, den Greifen — neben seinem Wesen als Tier der Wüste — als eine mit Göttlichkeit ausgestattete Tiermacht zu verstehen, um ihn schliesslich als Verkörperung eines bedeutsamen religiösen Phänomens wahrscheinlich zu machen.

Zur Terminologie und Typologie

Das griechische Wort γρυψ, das über lateinisch *gryphus* und germanisch *grip* das deutsche Wort „Greif“ ergab, wird wohl mit Recht dem hebräischen *kerüb* gleichgesetzt. Indogermanische Etymologien, etwa die Ableitungen aus *grabh*, „greifen“, oder *grypos*, „krumm“ (mit Bezug auf den krummen Schnabel des Vogelkopfes), erscheinen demgegenüber weit weniger wahrscheinlich und sind auf berechtigten Widerspruch gestossen ⁷⁾.

Als Kriterien, die für den Terminus „Greif“ bestimmend sind, sollen hier ausschliesslich die beiden Merkmale Vogelkopf und Raubkatzenleib gelten. Der Vogelkopf wird dabei als Falken- oder als Geierkopf gebildet und der Körper kann sowohl die Form des Löwen wie des Panthers bzw. Gepards zeigen und dann — wie etwa auf den Zauberstäben — mit Sprenkeln und Flecken gezeichnet sein. Diese Greifengestalt, die liegend, stehend oder auch hockend erscheinen kann, lässt sich nun — je nachdem, ob sie Flügel besitzt oder nicht und weiterhin nach der Darstellungsweise dieser Flügel selbst — in verschiedene Typen aufgliedern. Dazu kommt als zusätzliches Unterscheidungsmerkmal ein Menschenkopf, der zwischen den Flügeln sitzend abgebildet werden kann, womit sich insgesamt fünf Erscheinungsformen des Greifen voneinander abheben lassen. Ihre hier gewählte Anordnung ist dabei rein formal zu verstehen und soll keine chronologische Aufeinanderfolge ihres Auftretens implizieren.

⁵⁾ Siehe z.B. W. SPIEGELBERG, op. cit. (Anm. 1), p. 39 Anm. 14; G. ROEDER, *Altägyptische Erzählungen und Märchen*, Jena 1927, p. 306; J. LEBOVITCH, *BIE* 26 (1944), p. 244 f.

⁶⁾ L. KEIMER, *BIE* 26 (1944), p. 143 f.

⁷⁾ Vgl. dazu A. FURTWÄNGLER, in W. H. ROSCHER, *Ausführliches Lexikon der griechischen und römischen Mythologie*, I/2, Leipzig 1886-1890, und H. PRINZ, in PAULY-WISSOWA, *Real-Encyclopädie der Classischen Altertumswissenschaft*, 13. Halbband, Stuttgart 1910, jeweils unter dem Stichwort „Gryps“.

Typ a: Greif ohne Flügel (z.T. falkenköpfiger Sphinx genannt)

Typ b: Greif mit am Körper anliegenden Flügeln

Typ c: Greif mit ausgespanntem, in die Fläche gebreiteten Flügelpaar

Typ d: Greif mit ausgespannten, in die Fläche gebreiteten Flügeln und einem Menschenkopf dazwischen

Typ e: Greif mit nach hinten erhobenen, sich überschneidenden Flügeln, entweder geknickt oder im Bogen nach vorn gekrümmt.

Der Sphinx ⁸⁾ unterscheidet sich vom Greifen lediglich durch den Menschenkopf, der anstelle des Vogelkopfes auf dem Hals des Raubkatzenleibes sitzt. Auch der Sphinx kann Flügel erhalten und wird dann gewöhnlich Flügelsphinx genannt ⁹⁾. Als weitere Mischwesen, die den Raubkatzenleib mit einem ihm artfremden Kopf versehen, seien die bekannten Widdersphingen (Raubkatzenleib mit Widderkopf) und der sogenannte Sethtiergreif (Raubkatzenleib mit Sethtierkopf) genannt ¹⁰⁾. Demgegenüber stellt der Flügelschakal nur insofern ein Mischwesen dar, als er der Schakalgestalt, also dem Schakalkörper und dem Schakalkopf, erhobene Flügel hinzufügt. Er wird ägyptisch *ḥḥ* genannt, ein Wort, das von dem Verbum *ḥj* bzw. *ḥj*, „fliegen“, abgeleitet worden ist und den Flügelschakal nach seiner bemerkenswertesten Eigenschaft als „Fliegenden“ bezeichnet. Es ist vor allem der ramessidische König, der als gewaltiger, die Feinde bekämpfender Krieger den Namen *ḥḥ* tragen kann ¹¹⁾. Im folgenden soll von all diesen Fabelwesen, zu denen auch der Schlangenhalspanther *sdj* zu zählen ist, ausschliesslich der Greif, d.h. die mit einem Vogelkopf ausgestattete Raubkatze, besprochen werden.

Ohne Zweifel hat Altägypten den Prototyp des Greifen geschaffen und erst von dort aus ist das Greifenmotiv auch nach Vorderasien und nach Kreta gewandert ¹²⁾. Es erlebte dabei eine Reihe von Umwandlungen in der Darstellung von Einzelheiten, die dann seit Anfang des Neuen Reiches rückwirkend auch die Gestalt des ägyptischen Greifen beeinflussen sollten. Vor allem der Kamm

⁸⁾ Hier soll ausdrücklich an der von W. SPIEGELBERG, *Der oder die Sphinx?*, *SBAW*, Phil.-hist. Abt., 1930, Heft 8, betonten Unterscheidung zwischen dem ägyptischen Sphinx und der griechischen Sphinx festgehalten werden.

⁹⁾ Vgl. z.B. die Terminologie bei U. SCHWEITZER, *Löwe und Sphinx im Alten Ägypten*, *ÄgFo* 15, Glückstadt 1948, p. 61 ff.; die dort unterschiedenen Falkensphingen bzw. Falkenlöwen und Löwengreife sind hier den verschiedenen Typen des Greifen subsumiert worden. Zum Flügelsphinx siehe auch J. LEBOVITCH, *ASAE* 42 (1943), p. 93 ff. sowie *BIE* 26 (1944), p. 231 ff.

¹⁰⁾ Bereits auf einem unveröffentlichten Zauberstab in Brüssel (Mus. Royaux E 6361) ist uns ein mit Messern bewaffneter Sethtiergreif erhalten geblieben (vgl. H. ALTENMÜLLER, *Die Apotropaia und die Götter Mittelägyptens*, Diss. 1965, Katalog S. 21 f. Nr. 21). Ein weiterer Beleg findet sich auf einem Bogenbehälter des Neuen Reiches (L. BORCHARDT, *Allerhand Kleinigkeiten*, Leipzig 1933, p. 35 ff., t. 13).

¹¹⁾ Vgl. J. LEBOVITCH, *BIE* 25 (1943), p. 193 ff. und *WB* I/225, 6.

¹²⁾ Vgl. dazu besonders die beiden oben genannten Artikel von A. FURTWÄNGLER und H. PRINZ.

bzw. das Federbüschel auf dem Vogelkopf und die aufgedrehten Haarlocken an Kopf, Hals und Flügeln müssen als von aussen übernommen angesehen werden. Bei den geknickten Flügeln dagegen (Typ e) hat W. HELCK¹³⁾ gegen U. SCHWEITZER¹⁴⁾ den Standpunkt vertreten, dass wir das Vorbild dafür in den Flügeln des *rhjt*-Vogels sehen müssen, das Original also in Ägypten selbst zu suchen haben.

Die altägyptischen Namen des Greifen

Der allgemeine, zoologische Name des Greifen, der uns aus zwei Gräbern des Mittleren Reiches in Beni Hasan überliefert ist, lautet *sfr*¹⁵⁾. Er erscheint später unter Verdoppelung des letzten Radikals als *sfr* im Ptolemäertempel von Medamud¹⁶⁾ und wird in demotischen Texten mit Metathese *srrf* geschrieben¹⁷⁾. In den Texten der römischen Zeit im Tempel von Esne besitzt deshalb das Bildzeichen des geflügelten Greifen sozusagen akrophonisch den Lautwert *s*¹⁸⁾.

Eine besondere Funktion des Greifen, von der noch zu sprechen sein wird, soll mit Hilfe des Ausdrucks *tštš* umschrieben werden. Der Name begegnet in einem Grabe des Mittleren Reiches in el-Bersche¹⁹⁾. Dazu kommt als Bezeichnung eines weiblichen Greifen der Name *z3gt*, der sich sowohl in Beni Hasan als auch in el-Bersche ebenfalls in Gräbern des Mittleren Reiches findet²⁰⁾.

Das Greifenmotiv in der Darstellung

Die folgende Kommentierung einzelner Darstellungen des Greifen berücksichtigt besonders das Material bis zum Ende des Mittleren Reiches. Spätere Belege sind dagegen in nur repräsentativer Auswahl aufgezählt worden und sollen lediglich den Weg der weiteren Entwicklung innerhalb des immer stärker anwachsenden Materials aufzeigen.

¹³⁾ W. HELCK, *MIO* 3 (1955), p. 1 ff.

¹⁴⁾ U. SCHWEITZER, *op. cit.*, p. 60 und p. 62 f.

¹⁵⁾ P. E. NEWBERRY, *Beni Hasan*, II, London 1893, t. 4 und t. 13 (Gräber Nr. 15 und 17); *WB* IV/115, 12.

¹⁶⁾ E. DRIOTON, 'Les inscriptions', in: *Rapport sur les fouilles de Médamoud, FIFAO* IV, Kairo 1927, p. 27 f. (Nr. 328, Zeile 9-10).

¹⁷⁾ W. SPIEGELBERG, *op. cit.* (Anm. 1), p. 249 f. (Nr. 690); GRIFFITH-THOMPSON, *op. cit.* (Anm. 4), Vol. III, p. 75 f. (Nr. 766); vgl. auch W. ERICHSEN, *Demotisches Glossar*, Kopenhagen 1954, p. 443.

¹⁸⁾ S. SAUNERON, *BIFAO* 62 (1964), p. 16 f.

¹⁹⁾ GRIFFITH-NEWBERRY, *El Bersheh*, II, London 1895, t. 16 (Grab Nr. 5); *WB* V/330, 12.

²⁰⁾ P. E. NEWBERRY, *Beni Hasan*, II, London 1893, t. 16 (Grab Nr. 17); GRIFFITH-NEWBERRY, *El Bersheh*, II, London 1895, t. 11 (Grab Nr. 4); *WB* III/422, 8. Der Name in Beni Hasan ist NEWBERRY bei seiner Publikation des Grabes Nr. 17 entgangen; vgl. P. MONTEI, *BIFAO* 9 (1911), p. 17 und N. DE G. DAVIES, *BMMA The Egyptian Expedition* 1931-1932, New York 1933, p. 28 und Abb. 5 (p. 26).

Darstellungen auf vorgeschichtlichen Objekten:

1. Das Feuersteinmesser vom Gebel et-Tarif²¹⁾

Auf einer der beiden Seiten des mit Goldblech beschlagenen Messergriffs wird neben anderen Raubtieren, z.B. einem Löwen und einem Leoparden, auch ein Greif (Typ c) dargestellt. Die Raubtiere werden gezeigt, wie sie einzelne Tiere der Wüste, Gazellen, Antilopen und Steinböcke, anfallen.

2. Die grosse Tierpalette aus Hierakonpolis²²⁾

Sowohl der Typ des Greifen (Typ c) als auch der Zusammenhang, worin er — wenn auch in unterschiedlicher Komposition — abgebildet wird, sind mit der Darstellung auf dem Messer vom Gebel et-Tarif identisch. Denn auch hier werden Löwe, Leopard und Greif beim Angriff auf Wüstentiere gezeigt.

Darstellungen an den Wänden der Aufwege zu den Pyramidentempeln der 5. und 6. Dynastie:

3. Aufweg des Königs Sahure in Abusir²³⁾

Oberkörper und Kopf des Greifen, der mit anliegenden Flügeln und Feinde niedertretend dargestellt ist, sind zerstört. Der Kopf wird jedoch als Falkenkopf und nicht als Menschenkopf zu ergänzen sein²⁴⁾. Dafür spricht neben einem im Schutt des Sonnenheiligtums von Abu Gurâb gefundenen Ostrakon (siehe Beleg 26), das einen vollständig erhaltenen Greifen in gleicher Attitude wie in Abusir zeigt, vor allem die Paralleldarstellung bei Pepi II. (siehe Beleg 5). Die Greifendarstellung blieb dort zwar ebenfalls unvollständig erhalten, die Fragmente lassen jedoch nur die Ergänzung zu einem Falkenkopf zu, so dass wir den Greifen des Sahure mit grosser Wahrscheinlichkeit unter Typ b einordnen können.

Beischrift:

Dhwtj nb jwnwt Spdw nb h3swt ptpt sntjw Hrw tm3-‘ jrj m ‘wj.fj nb t3wj,
„Thoth, der Herr der Trogodyten (d.h. der Bewohner der östlichen Wüste),
Sopdu, der Herr der Fremdvölker, der die Barbaren zertritt, Horus, der
starkarmige, der mit seinen beiden Armen handelt, der Herr der beiden
Länder“.

²¹⁾ J. E. QUIBELL, *Archaic objects*, CG, Kairo 1905, p. 237 f., t. 49 (Nr. 14265).

²²⁾ J. E. QUIBELL, *Hierakonpolis*, II, London 1902, p. 41, t. 28.

²³⁾ L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Sahu-Re*, Band II, Leipzig 1913, p. 21 ff., p. 83 f., t. 8; zur Frage der Lokalisierung des Reliefs vgl. *id. ibd.*, Vol. I, Leipzig 1910, p. 33.

²⁴⁾ Zur Diskussion der Frage vgl. L. BORCHARDT, *op. cit.*, Vol. II, p. 22; U. SCHWEITZER, *op. cit.* (Anm. 9), p. 62; E. BRUNNER-TRAUT, *Die altägyptischen Scherbenbilder (Bildostraka) der deutschen Museen und Sammlungen*, Wiesbaden 1956, p. 90 f.; E. KÜHNERT-EGGE-BRECHT, *Die Axt als Waffe und Werkzeug im alten Ägypten*, MÄS 15, Berlin 1969, p. 70.

4. Aufweg des Königs Neuserre in Abusir ²⁵⁾

Die die Feinde niedertretende Raubkatze ist auf der Nord- und Südwand am unteren Ende des Aufweges wenigstens siebenmal dargestellt gewesen. Davon blieb jedoch in allen Fällen nur der untere Darstellungstreifen mit den Tatzen der Tiere und den Körpern der Feinde erhalten. Es lässt sich danach nur vermuten, dass hier wie bei Sahure und Pepi II. — vielleicht neben Sphingen — auch Greifen vom Typ b abgebildet waren.

5. Aufweg des Königs Pepi II. in Saqqara-Süd ²⁶⁾

Auf der Nord- und Südwand des Aufweges werden — ebenfalls am unteren Ende — je ein Flügelsphinx und ein Greif (Typ b) Feinde zertrampelnd dargestellt. Auch hier sind die Köpfe verloren; jedoch lassen die erhaltenen Fragmente des Greifen der Südwand im Vergleich mit den Greifen auf dem Pektoral Sesostri' III. (siehe Beleg 13) aufgrund von Einzelheiten bei der Gestaltung der Halspartie, der Brust und des herabhängenden Kopftuches nur eine Ergänzung mit Falkenkopf zu.

Darstellungen in den Gräbern des Mittleren Reiches von Beni Hasan und el-Bershe:

6. Grab Nr. 3 in Beni Hasan ²⁷⁾

Der Greif (Typ d) erscheint hier unter dem Wild der Wüste und wird vom Grabherrn und seinen Söhnen mit Pfeil und Bogen gejagt.

7. Grab Nr. 15 und Nr. 17 in Beni Hasan ²⁸⁾

Die beiden Darstellungen sind nahezu identisch und zeigen den Greifen (Typ c) zwischen Sethtier, Schlangenhalspanther und weiteren Tieren als jagdbares Wild der Wüste.

Beischrift:

sfr, „*sfr*-Greif“.

8. Grab Nr. 17 in Beni Hasan und Grab Nr. 4 in el-Bersche ²⁹⁾

In beiden Gräbern wird derselbe Greifentyp (Typ b) abgebildet. Während jedoch in el-Bersche nur noch der Vogelkopf mit spitzen Ohren und der mit einem Band versehene Hals zu sehen sind, blieb uns in Beni Hasan das ganze Tier erhalten. Neben den spitzen Ohren und dem breiten Halsband mit Leine sind die Zitzen und der wie aus Stiel und Blüte einer Lospflanze gebildete,

²⁵⁾ L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re*, Leipzig 1907, p. 46 ff., t. 8 ff.

²⁶⁾ G. JÉQUIER, *Le monument funéraire de Pepi II*, Tome III, Kairo 1940, p. 10, t. 15 f.

²⁷⁾ P. E. NEWBERRY, *Beni Hasan*, I, London 1893, t. 30.

²⁸⁾ id., *Beni Hasan*, II, London 1893, t. 4 und t. 13.

²⁹⁾ id., *Beni Hasan*, II, London 1893, t. 16; GRIFFITH-NEWBERRY, *El Berscheh*, II, London 1895, t. 11.

hochgerichtete Schwanz weitere, bemerkenswerte Einzelheiten. Wir haben danach einen weiblichen Greifen vor uns, der nach dem Halsband zu urteilen, als Haustier angesehen werden muss. Dafür spricht auch der Zusammenhang, in den er gestellt ist; denn in Beni-Hasan erscheint er als Begleiter des Grabherrn und in el-Bersche wird er neben *gjf*-Affen abgebildet, die wir bereits aus dem Alten Reich gesichert als Haustiere kennen ³⁰⁾. Die spitzen Ohren könnten dabei als Ohren der Raubkatze angesehen werden und dem Vogelkopf in Parallele zum Raubkatzenleib hinzugefügt worden sein ³¹⁾. Als Haustier wird der Greif vorwiegend apotropäische Bedeutung gehabt haben ³²⁾.

Beischriften:

z3gt rn.s, „*z3gt*-Greif ist ihr Name“ ³³⁾, bzw. *z3gt*, „*z3gt*-Greif“.

Zur Komposition und zum Verständnis der durch mehrere Einzelheiten ungewöhnlichen Szene in Beni Hasan haben sich Fr. W. v. BISSING ³⁴⁾ und P. MONTET ³⁵⁾ geäußert. So glaubt Fr. W. v. BISSING, dass dabei die ursprüngliche Malerei durch einen Stucküberzug verdeckt und mit neuen Szenen übermalt worden ist. Durch Abblättern von Teilen des neuen Überzuges sei dann die ursprüngliche Szene mit den späteren Darstellungen vermischt worden. In der Tat legt sowohl die Stellung des Greifen in Gesichtshöhe des Grabherrn wie die z.T. unverständliche Inschriftzeile darüber die Vermutung nahe, dass die Szene aus verschiedenen Entwürfen besteht. Vielleicht hat der Künstler die ursprüngliche Konzeption des Bildes nach halber Ausführung geändert und dann das bereits Begonnene mehr oder weniger glücklich in den neuen Entwurf einzuarbeiten versucht. Eine endgültige Entscheidung darüber liesse sich allenfalls durch eine genaue Überprüfung der Grabwand selbst treffen.

9. Grab Nr. 5 in el-Bersche ³⁶⁾

Der in diesem Grab dargestellte Greif (Typ c) trägt auf dem Vogelkopf das Kuhgehörn und die Doppelfederkrone, ein Kopfschmuck, der — wie eine ganze Reihe von Belegen zeigen wird (siehe Belege 13, 21, 27) — dem die Feinde niedertretenden Greifen eignet.

Beischrift:

tštš, „*tštš*-Greif“.

³⁰⁾ LD II/36b.

³¹⁾ N. DE G. DAVIES, *loc. cit.*, erklärt die spitzen Ohren mit dem Hinweis, dass das Tier eine maskierte Hündin sein könnte.

³²⁾ Vgl. H. BONNET, *op. cit.* (Anm. 2), p. 262.

³³⁾ Zum Namen des Greifen in Beni Hasan vgl. oben Anm. 20.

³⁴⁾ FR. W. v. BISSING, *ASAE* 5 (1904), p. 110 f.

³⁵⁾ P. MONTET, *BIFAO* 9 (1911), p. 17.

³⁶⁾ GRIFFITH-NEWBERRY, *El Berscheh*, II, London 1895, t. 16.

Darstellungen auf Zauberstäben des Mittleren Reiches:

Auf den uns zugänglichen, durch Photographie oder Zeichnung veröffentlichten Zauberstäben fand sich der Greif als apotropäisches Motiv über vierzigmal dargestellt³⁷⁾. Mit Ausnahme von drei Greifen vom Typ c und einem Greifen vom Typ a zeigen dabei alle Greifendarstellungen die Merkmale des Typs d. Als Beispiele für die drei Typen seien genannt:

10. Der Zauberstab Berlin 14207³⁸⁾

Hinter einem mit einem Messer bewehrten Löwen hockt ein Greif (Typ a), eine Schlange zertretend.

11. Der Zauberstab Brüssel Mus. Royaux E 2673³⁹⁾

Der Greif (Typ c) steht hier an der Spitze einer Reihe von Übel abwehrenden Tieren, die — dadurch, dass sie auf Vorder- und Rückseite an gleicher Stelle dargestellt sind — zu plastischer Wirkung kommen.

12. Der Zauberstab New York MMA 15.3.197 aus Lischt⁴⁰⁾

Durch die antithetische Anordnung der Figuren steht dem Greifen (Typ d) ein Schlangenhalspanther gegenüber. Der zwischen den Flügeln des Greifen sitzende Menschenkopf kann in seltenen Fällen auch verdoppelt werden⁴¹⁾.

Darstellungen auf Pektoralen des Mittleren Reiches:

13. Das Pektoral mit dem Thronnamen Sesostri' III. aus Dahschur⁴²⁾

In antithetischer Anordnung treten zwei Greife (Typ b) mehrere Feinde mit ihren Tatzen nieder. Als Kopfschmuck tragen sie die Doppelfederkrone mit Uräus, Widder- und Kuhgehörn. Zwischen ihnen ist unter einem mit gespreizten Flügeln schwebenden Geier die Königskartusche mit dem Thronnamen Sesostri' III., *H'j-k3w-R'*, angebracht.

14. Das Pektoral mit der Darstellung von Horus und Seth aus Dahschur⁴³⁾

Das Sethtier und ein Greif (Typ a) hocken sich unter *wḏ3t*-Augen antithetisch gegenüber. In ihrer Mitte findet sich das *b3t*-Symbol unter der Sonnenscheibe abgebildet, von der nach beiden Seiten Uräen die Verbindung zu den *wḏ3t*-Augen herstellen. Der Greif wird hier in Parallele zu Seth und in Verbindung mit der Sonnenscheibe den Gott Horus in seiner kosmischen Funktion als Sonnengott verkörpern.

³⁷⁾ Vgl. die Aufstellung bei H. ALTENMÜLLER, *op. cit.* (Anm. 10), Katalog.

³⁸⁾ F. LEGGE, *PSBA* 27 (1905), p. 136 ff., t. 4 Abb. 4.

³⁹⁾ M. WERBROUCK, *Musées royaux d'art et d'histoire Bruxelles, Département égyptien, Album*, Brüssel 1934, t. 74.

⁴⁰⁾ W. C. HAYES, *The Scepter of Egypt*, I, New York 1953, p. 249, Abb. 159.

⁴¹⁾ F. LEGGE, *op. cit.* (Anm. 38), p. 142, t. 8, Abb. 13.

⁴²⁾ J. DE MORGAN, *Fouilles à Dahchour 1894*, Vienne 1895, p. 64, t. 19, 1 und t. 21.

⁴³⁾ G. STEINDORFF, *Die Kunst der Ägypter*, Leipzig 1928, p. 92 f., t. 292.

Darstellungen auf Axtklingen der Zeit vom Mittleren Reich bis zum Beginn des Neuen Reiches:

Die Darstellung des Greifen auf einer Waffe findet ihre Begründung darin, dass der Greif als eine Feinde vernichtende Tiermacht gelten kann.

15. Die Axtklinge Hannover Kestner Museum 1935/200/98⁴⁴⁾

Die Axtklinge zeigt in durchbrochener Arbeit die Darstellung eines Greifen vom Typ a auf gerader Standlinie.

16. Die Axtklinge ehemals Sammlung Moise Levi de Benzion, Kairo⁴⁵⁾

In ebenfalls durchbrochener Arbeit wird ein Greif vom Typ e abgebildet, der auf einer als Wüstenboden gewellten Standlinie steht.

17. Die Axtklinge des Königs Ahmose aus Theben⁴⁶⁾

Auf einer der beiden Seiten der Streitaxt wird König Ahmose auf einer Standlinie stehend dargestellt, wie er einen Feind am Schopfe packt, um ihn zu erschlagen. Thron- und Geburtsname sind über ihm angebracht, während darunter ein liegender Greif (Typ e) mit einem kammartigen Federbüschel auf dem Kopf erscheint, offenbar als Helfer beim Kampf gegen die Feinde.

Beischrift:

mrj Mnṯw, „geliebt von Month“.

Die Darstellung im Pfortenbuch des Neuen Reiches:

Das obere Register der 10. Stunde mit der Darstellung des Greifen ist uns in den Königsgräbern von Merenptah, von Tausret/Sethnacht, von Ramses III. und von Ramses VI. sowie im Osireion mit den Texten des Merenptah und auf dem Sarkophag Sethos' I. erhalten geblieben.

18. Der Sarkophag Sethos' I.⁴⁷⁾

Der liegende Greif (Typ a) trägt die oberägyptische Krone auf dem Vogelkopf und aus dem Hinterleib wächst ihm ein menschlicher Kopf hervor, der ebenfalls mit der oberägyptischen Krone geschmückt ist und sich nach rückwärts wendet. Über dem Greifenkörper steht eine menschliche Gestalt mit zwei Köpfen, einem Falkenkopf und einem Sethtierkopf.

⁴⁴⁾ I. WOLDERING, *Ausgewählte Werke der ägyptischen Sammlung*, Hannover 1958², Nr. 28.

⁴⁵⁾ L. KEIMER, *BIE* 26 (1944), p. 137 f.

⁴⁶⁾ FR. W. V. BISSING, *Ein thebanischer Grabfund aus dem Anfang des Neuen Reiches*, Berlin 1900, t. 1.

⁴⁷⁾ BONOMI-SHARPE, *The alabaster sarcophagus of Oimeneptah I., King of Egypt*, London 1864, t. 13; vgl. auch A. PIANKOFF, *The tomb of Ramesses VI*, Vol. II, New York 1954, t. 55.

Beischriften ⁴⁸⁾:

vor dem Falkenkopf des Greifen: *Hrw jmj wj3*, „Horus, der im Sonnenschiff befindlich ist“;

vor dem Menschenkopf am Hinterleib: *'n* ' „der den Arm (des Feindes) abwendet“ (d.h., dass hier in Parallele zu Horus der Kampf gott Seth gemeint ist) ^{48a)};

über der doppelköpfigen, menschlichen Gestalt: *hrwj.fj*, „seine beiden Gesichter“ (d.h. Horus und Seth).

Text der ganzen Szene: *dj 'h' ntr pn n R' 'q.hr hrwj.fj m ntr pn m-ht 'pφ R' hr.f*, „es wird veranlasst, dass dieser Gott (d.h. der Greif) sich vor Re erhebt (d.h. dass er ihm zu Diensten ist); 'seine beiden Gesichter' sollen eintreten in diesen Gott, wenn Re durch ihn (den Greifen) hindurchgeht“.

Darstellungen aus der Zeit Amenophis' II.:

19. Grab des Kenamun in Theben (Grab Nr. 93) ⁴⁹⁾

Neben einem Sphinx erscheint als weitere Darstellungsform des Königs ein liegender Greif (Typ a) mit Doppelkrone auf dem Falkenkopf.

Beischrift:

ntr nfr nb t3wj '3-hprw-R', „der gute Gott, der Herr der beiden Länder, Amenophis II.“ ⁵⁰⁾.

20. Grab des Kenamun in Theben (Grab Nr. 93) und die Modellboote aus dem Grab Amenophis' II. ⁵¹⁾

Die hier zu registrierende Darstellung erscheint mit geringfügigen Abweichungen sowohl am Heck eines Totenschiffes im Grab des Kenamun als auch auf Modellbooten aus dem Grabe Amenophis' II. Von links nach rechts wird zunächst eine auf einem *nb*-Korb sitzende Figur der Göttin Maat abgebildet, deren Arme in Form von Flügeln ausgebreitet sind und schützend die Sonnenscheibe umfassen. Vor dieser Figur und ebenfalls noch im Schutze der Flügel zertritt ein Greif vom Typ e (bei Amenophis II. wohl vom Typ b) mit der Sonnenscheibe auf dem Vogelkopf einen unter seinen Tatzen liegenden Feind und dann folgen drei falkenköpfige Götter in Menschengestalt mit Doppelfederkrone und Sonnenscheibe, wie sie vor ihnen niedergesunkene Feinde mit erhobenen Speer töten.

⁴⁸⁾ Vgl. dazu A. PIANKOFF, *Le livre des portes*, III, Kairo 1962, p. 20 und p. 23 f.

^{48a)} Zur trans. Bedeutung von *'n*, „die Hand des Feindes abwenden“ vgl. *WB* I/189, 1.

⁴⁹⁾ N. DE G. DAVIES, *The tomb of Ken-Amun at Thebes*, New York 1930, p. 28, t. 19.

⁵⁰⁾ Eine vergleichbare Darstellung findet sich bereits in Der el-Bahri, wo zwei stehende Greife (Typ a) mit Doppelkrone dargestellt sind; die Kartusche hinter ihnen blieb allerdings leer (E. NAVILLE, *The temple of Deir el Bahari*, V, London 1906, t. 122).

⁵¹⁾ N. DE G. DAVIES, *op. cit.*, p. 41, t. 42 und t. 68 B; G. DARESSY, *Fouilles de la vallée des rois*, CG, Kairo 1902, p. 239 ff., t. 48 f. (Nr. 4944-4946).

Beischriften:

bei den drei Göttern: *Mntw nb jwnj*, „Month, Herr von Hermonthis“; beim Greifen (bei Amenophis II.): *Mntw nb jwnj*, „Month, Herr von Hermonthis“.

Als Varianten bei Amenophis II. seien vermerkt: *Mntw nb m3dw*, „Month, Herr von Medamud“, *Mntw hrj-jb w3st*, „Month, der inmitten von Theben ist“, *Mntw-R' nb pt*, „Month-Re, Herr des Himmels“ etc.

Der Greif und die drei falkenköpfigen Götter sollen demnach Month in seinen bekannten vier Gestaltungen wiedergeben.

21. Die Aufbauten zu den Modellbooten aus dem Grabe Amenophis' II. ⁵²⁾ Als Aufbauten der Modellschiffe haben sich eine ganze Reihe von Holztafeln mit bildlichem Schmuck gefunden. Zwei davon, die wie die übrigen paarweise für beide Bootsseiten verwendet worden sind, zeigen einen Greifen (wohl Typ b), der Feinde niedertritt mit Doppelfederkrone, Sonnenscheibe und Uräus.

Beischrift:

'3-hprw-R' mrj Mntw, „Amenophis II., geliebt von Month“.

Darstellungen der Ramessidenzeit:

22. Die Kolossalfiguren im 2. Hof des Tempels von Wadi es-Sebua ⁵³⁾ Die vier sich gegenüber liegenden Greife (Typ a) tragen die Doppelkrone auf dem Falkenkopf und halten ein Bild Ramses' II. vor sich zwischen den Tatzen.

Beischrift:

njswt-bjt nb t3wj Wsr-m3't-R'-stp-n-R' z3-R' nb h'w R'-msj-sw-mrj-Jmn mrj Hrw bñdtj, „Ramses II. geliebt von Horus von Edfu“.

Varianten der Horusform sind: *Hrw nb mj'm*, „Horus, Herr von Ibrim“, *Hrw nb b3kj*, „Horus, Herr von Kubân“, *Hrw nb mh3*, „Horus, Herr vom Gebel Adde(?)“.

23. Kasten aus dem Grabe Ramses' III. ⁵⁴⁾ Auf einer der Seitenwände des Kastens wird ein auf welligem Wüstengelände dahinjagender Greif (Typ e) mit drei Federbüscheln auf dem Vogelkopf dargestellt. An einem Halsband trägt er ein kreisrundes Anhängsel, das mit einem kleinen Innenkreis versehen dem Bildzeichen der Sonnenscheibe gleicht.

⁵²⁾ G. DARESSY, *op. cit.*, p. 73 f., t. 21 (Nr. 24137).

⁵³⁾ H. GAUTHIER, *Le temple de Ouadi es-Sebouâ*, Kairo 1912, p. 28 ff., t. 4 B und t. 11 (siehe auch G. MASPERO, *Rapports relatifs à la consolidation des temples*, Tome II, Kairo 1911, t. 121).

⁵⁴⁾ P. MONTET, *Les reliques de l'art syrien dans l'Egypte du Nouvel Empire*, Paris 1937, p. 114 Abb. 155.

24. Eine Silbervase aus Bubastis ⁵⁵⁾

Die eingravierten Zeichnungen zeigen u.a. zwei Greife (Typ e) mit kammartigem Federbüschel auf dem Vogelkopf. Während der eine ruhig dastehend wiedergegeben ist, wird der andere jagend beim Sprung auf den Rücken eines Löwen dargestellt.

Darstellungen auf Bild-Ostraka des Neuen Reiches und der Spätzeit:

25. Ostrakon aus Der el-Medineh ⁵⁶⁾

Die Darstellung des Greifen aus ramessidischer Zeit folgt dem Typ e und gibt den Vogelkopf mit aufrecht stehenden Federlocken wieder. Wie die weiteren Einzelheiten nahelegen, sollte das Ostrakon wohl das Leben in der Wüste zeigen.

26. Ostrakon aus Abu Gurâb ⁵⁷⁾

Das Ostrakon wurde bei der Freilegung des Sonnenheiligtums Königs Neuserre gefunden und stammt wahrscheinlich aus der Spätzeit. Es zeigt einen Greifen (wohl Typ b) mit der Atefkrone, der zwei Feinde niedertritt.

Darstellungen auf Stelen des Neuen Reiches und der Spätzeit:

27. Stele des Neuen Reiches aus Theben ⁵⁸⁾

Der abgebildete Greif (Typ b) trägt die Doppelfederkrone mit Sonnenscheibe und zwei Uräen auf dem Falkenkopf und zertritt zwei unter ihm liegende Feinde.

Beischrift:

Jmn, „Amun“.

28. Stele der Saitenzeit aus Theben ⁵⁹⁾

Zwei Greife (Typ e) mit Federlocken auf dem Vogelkopf ziehen im Galopp einen Streitwagen, der von dem Gott Schedu gelenkt wird. Der Gott, dessen Name „Retter“ bedeutet, kämpft dabei mit Hilfe der Greifen gegen feindliche Tiere, darunter Schlangen, eine Gazelle, ein Krokodil und ein Löwe.

29. Die Metternichstele ⁶⁰⁾

Der Greif (Typ e) trägt eine dreifache Atefkrone und schreitet mit Messern in allen vier Tatzen über eine Schlange hinweg.

⁵⁵⁾ C. C. EDGAR, *ASAE* 25 (1925), p. 256 ff., t. 1 Abb. 1; vgl. auch J. LEIBOVITCH, *BIE* 27 (1946), p. 387 f.

⁵⁶⁾ J. VANDIER D'ABBADIE, *Catalogue des ostraca figurés de Deir el Médineh*, I, Kairo 1937, p. 48, t. 32 (Nr. 2234).

⁵⁷⁾ E. BRUNNER-TRAUT, *op. cit.* (Anm. 24), p. 90 f., t. 33.

⁵⁸⁾ R. V. LANZONE, *Dizionario di mitologia egizia*, Vol. I, Turin 1882, p. 39 und Vol. II, Turin 1885, t. 13.

⁵⁹⁾ B. BRUYÈRE, *Rapport sur les fouilles de Deir el Médineh* (1935-1940), *FIFAO* XX/3, Kairo 1952, p. 145 f., Abb. 21.

⁶⁰⁾ W. GOLENISCHIEFF, *Die Metternichstele*, Leipzig 1877, t. 5 (ähnlich dann auch auf der Mensa isiaca; E. SCAMUZZI, *La mensa isiaca*, Rom 1939, p. 85, t. 4). Zu den sogenannten Horusstelen, zu denen auch die Metternichstele gehört, vgl. J. LEIBOVITCH, *BIE* 25 (1943), p. 196 ff.

Darstellungen der griechisch-römischen Zeit:

30. Im äusseren Hypostylsaal des Tempels von Edfu ⁶¹⁾

Unter den Darstellungen der einzelnen Tagesstunden wird auch ein Greif (Typ a) abgebildet, der mit aufgestellten Vorderpranken auf einer Lotosblüte inmitten der Sonnenscheibe hockt und von Göttern, u.a. von Thoth, verehrt wird. Die Sonnenscheibe selbst ruht in einer Barke, an deren Ruder Month steht.

Beischrift:

R'-Bḥdtj nb pt, „Re-Behedeti, Herr des Himmels“.

Die Verbindung *R'-Bḥdtj* besagt, dass Re als Erscheinungsform des Horus von Edfu betrachtet werden soll ⁶²⁾.

31. Im Osirisraum auf dem Dach des Tempels von Philae ⁶³⁾

Über einem hockenden Greif (Typ a) mit der Sonnenscheibe auf dem Vogelkopf steht die Beischrift:

Hrw-wr '3 pḥtj z3 Nwt ḥntj st-wrt, „Haroeris, gross an Kraft, Sohn der Nut, der vor dem grossen Thron befindlich ist“.

32. In einer der Kammern der östlichen Osiriskapelle auf dem Dach des Tempels von Dendera ⁶⁴⁾

Der Greif (Typ a) wird hockend mit Doppelkrone auf dem Falkenkopf wiedergegeben.

Beischrift:

Hrw bḥdtj nṯr '3 nb pt, „Horus von Edfu, grosser Gott, Herr des Himmels“.

33. Auf einer Stele aus Dendera ⁶⁵⁾

Im Stelengiebel liegen sich antithetisch zwei Greife (Typ a) mit der Sonnenscheibe als Kopfschmuck gegenüber. Sie sitzen auf der von *w3s*-Szeptern getragenen Himmelshieroglyphe und über ihnen schwebt mit zwei Uräen und dem Beiwort *3b-šwt* ⁶⁶⁾ die geflügelte Sonnenscheibe, die als Symbol des Horus von Edfu gilt. Damit sollen die beiden Greife wie schon durch die Belege 22, 30 und 32 als Erscheinungen der in Edfu beheimateten Horusform bezeichnet werden.

⁶¹⁾ E. CHASSINAT, *Le temple d'Edfou*, III, Kairo 1928, p. 217, t. 70.

⁶²⁾ Zur Bedeutung, die der Verbindung zweier Gottesnamen zugrunde liegt, vgl. H. JUNKER, *Die Götterlehre von Memphis*, *APAW* 1939, Phil.-hist. Kl. Nr. 23, Berlin 1940, p. 18.

⁶³⁾ G. BENEDITE, *Le temple de Philae*, Paris 1893, p. 126, t. 41.

⁶⁴⁾ A. MARIETTE, *Dendérah*, IV, Paris 1873, t. 66 (vgl. auch t. 82, wo ein mit Messern bewaffneter Greif vom Typ a abgebildet wird).

⁶⁵⁾ AHMED KAMAL, *Stèles ptolémaïques et romaines*, I/II, *CG*, Kairo 1904/1905, p. 77, t. 26 (Nr. 22084).

⁶⁶⁾ Zur Lesung vgl. W. WESTENDORF, *ZDMG* 118 (1968), p. 251.

Zur Bedeutung des Greifen

Aufgrund des Materials lässt sich das Wesen des Greifen zunächst als wirkliches, wenn auch nur in der Phantasie existierendes Tier der Wüste erfassen, das *sfr* heisst und nicht nur selbst jagt, sondern auch gejagt wird (Belege 1, 2, 6, 7, 23, 24, 25). Daneben erscheint der Greif mit dem Namen *tštš* als mit göttlicher Kraft versehene Tiermacht, die mit der Doppelfederkrone oder der Atefkrone geschmückt siegreich die Landesfeinde zu bekämpfen vermag und in dieser besonderen Funktion mit den Göttern Thoth, Sopdu, Horus, Month oder Amun gleichgesetzt werden kann (Belege 3, 4, 5, 9, 13, 15, 16, 17, 20, 21, 26, 27). Dieser im königlichen Bereich wirksamen Greifenvorstellung, die implicite auch apotropäische Bedeutung besitzt, steht die vor allem für den Privatmann bestimmte, ausschliesslich Übel abwehrende Tiermacht „Greif“ gegenüber, etwa wenn sie auf Zauberstäben oder Horusstelen mit Messern bewaffnet Schlangen vernichtet oder vor einen Wagen gespannt gegen gefährliche Tiere vorgeht (Belege 8, 10, 11, 12, 28, 29).

Weiterhin muss der Greif spätestens seit dem Mittleren Reich als Inkarnation des Falkengottes Horus ⁶⁷⁾ (Belege 14, 18, 22, 30, 31, 32, 33), in seltenen Fällen seit dem Neuen Reich auch als Erscheinungsform des Königs gelten (Beleg 19). Besonders hinzuweisen ist ausserdem auf die Verbindung des Greifen zur Sonne, die sich seit der 18. Dynastie darin äussert, dass der Greif als Insasse des Sonnenschiffes bezeichnet wird (Beleg 18), die Sonnenscheibe als Kopfschmuck (Beleg 20, 21, 27, 31, 33) bzw. als Anhänger (Beleg 23) tragen oder inmitten der Sonnenscheibe sitzend dargestellt werden kann (Beleg 30). Ausserdem erscheint er schon im Mittleren Reich unter der Sonnenscheibe und den *wḏ3t*-Augen neben Seth und symbolisiert dabei, worauf noch einzugehen sein wird, eine der beiden Sonnenphasen (Beleg 14).

Wenn wir die Verbindungen der oben charakterisierten Darstellungstypen a bis e mit den verschiedenen Wesensinhalten des Greifen verfolgen, so ergibt sich, dass der Greif als Gottestier, d.h. als Inkarnation des Gottes Horus, ausschliesslich der Darstellungsform des Typs a folgt, während er als Feinde vernichtende Tiermacht in der Regel nach Typ b, als Übel abwehrende Tiermacht dagegen — wie die Zauberstäbe bezeugen — überwiegend nach Typ d abgebildet wird. Der Greif als Wüstentier schliesslich zeigt besonders bei den ältesten Zeugnissen die Form des Typs c. Die seit Anfang des Neuen Reiches zu belegende Darstellungsform des Typs e lässt sich nicht in gleicher Weise festlegen und kann den Greifen sowohl als Wüstentier wie als Tiermacht kennzeichnen.

Das ausgebreitete Material lässt sich demnach inhaltlich und formal wie folgt auflgliedern:

⁶⁷⁾ Zur Verbindung des Horus mit dem Löwen vgl. H. BONNET, *op. cit.* (Anm. 2), p. 427.

- 1) Der Greif als Wüstentier *sfr*: Typ c (selten Typ d); später Typ e
- 2) Der Greif als Tiermacht
 - a) als Feinde vernichtende Tiermacht *tštš*: Typ b (selten Typ a oder c); später auch Typ e;
 - b) als Übel abwehrende Tiermacht: Typ d (selten Typ a oder c); später Typ e;
- 3) Der Greif als Gottestier: Typ a;
- 4) Der Greif als Königstier: Typ a.

Schon die ältesten Belege (1 und 2) zeigen den Greif als Wüstentier, an dessen wirklicher Existenz ebensowenig gezweifelt wurde, wie man etwa an der eines Löwen oder einer Gazelle zweifeln musste, und noch im 4. Jahrhundert n.Chr. soll dem heiligen Antonius unter den Bewohnern der Wüste auch ein Greif begegnet sein ⁶⁸⁾. Ebenso wie andere Wüstentiere konnte deshalb der Greif nicht nur selbst jagend, sondern auch von Menschen gejagt werdend dargestellt werden, ohne dadurch an der ihm von Anfang an innewohnenden göttlichen Wertigkeit zu verlieren. Denn das Phänomen der Manifestation des Göttlichen im Tier, ob allgemein als göttliche Mächtigkeit oder aber speziell als Bildnis einer bestimmten Gottheit verstanden, betraf zunächst immer nur ein bestimmtes Tierindividuum, das als lebendes Tier oder in Form eines Idols im Kult fungierte. Ausserdem galt dieses so verehrte Einzeltier nur als Medium und Inkarnation des Göttlichen, es war zwar von der Gottheit erfüllt, aber nicht mit ihr identisch. Wirkliche Tierversgottung, bei der sich das Tier voll und ganz an die Stelle der Gottheit setzte und selbst göttlich verehrt wurde, hat es — ebenso wie die Verehrung ganzer Tiergattungen — in grösserem Umfang erst während der Spätzeit gegeben, wird jedoch im Volksglauben bedeutend früher — ganz sicher schon im Neuen Reich — wirksam gewesen sein. Die Tatsache, dass der Greif sowohl als Wüstentier gejagt werden, andererseits aber als Signifikation des Göttlichen gelten kann, darf uns danach ebensowenig wie bei anderen Tieren verwundern und nichts zwingt uns, den Greifen aufgrund seiner verschiedenen Funktionen nun auch in verschiedene Wesenheiten aufzuspalten. Vielmehr werden die sich funktional unterscheidenden Wesensarten zusammengefasst erst die „richtige“ Vorstellung vom Greifen ergeben haben.

Der Name der die Feinde vernichtenden Tiermacht „Greif“ lautet *tštš* (Beleg 9) und wird deverbativ von *tštš*, „(die Feinde) zerhacken, zerstückeln“, abzuleiten sein ⁶⁹⁾. Dieser angriffslustige Greif wird gerne mit dem Namen von kampffreudig gestimmten Göttern belegt, z.B. bei Sahure (Beleg 3) mit denen

⁶⁸⁾ Zu den Dämonen und Fabelwesen der Wüste bis in christliche Zeit vgl. L. KEIMER, *BIE* 26 (1944), p. 143 f.

⁶⁹⁾ *WB* V/330, 7.

des Thoth, des Sopdu und des Horus. Thoth und Sopdu, die Götter im Grenzgebiet des Ostdeltas (15. bzw. 20. unterägyptischer Gau) galten schon im Alten Reich als Wächter gegenüber dem östlichen Ausland. Sie schlugen als „Herren der Fremdländer“ (*nḥw ḥꜣswt*) die Feinde im Osten des Landes und führten sie gefangen dem König zu ⁷⁰). Die Mondsichel des Thoth wurde dabei als scharfe Waffe aufgefasst, mit deren Hilfe der Gott die Köpfe der Feinde abschnitt ⁷¹), und Sopdu konnte noch in später Zeit als kriegerische Gottheit in Greifengestalt mit Pfeil und Bogen bewaffnet erscheinen ⁷²). Bei Horus, dem Falkengott, gehört die Eigenschaft als Kampf- und Kriegsgott zu seinen Wesensmerkmalen und muss nicht belegt werden ⁷³). In Verbindung mit den Ostdelta-göttern Thoth und Sopdu könnte es sich dabei um die Sonderform des in Bubastis, im 18. unterägyptischen Gau, also ebenfalls im Ostdelta, heimischen Horus-Hekenu gehandelt haben, der als „Herr des Schutzes“ ⁷⁴) auch später noch Greifengestalt annehmen kann ⁷⁵). Damit hätte Sahure ausschliesslich Götter des Ostdeltas genannt, um sie gegen östliche Fremdvölker, z.B. gegen die sogenannten Trogodyten, kämpfen zu lassen.

Ebenso wie Horus ist auch Month als kriegerischer Gott gut bezeugt ⁷⁶) und erscheint vor allem während des Neuen Reiches in dieser Funktion, wobei er — wie die Belege 17, 20 und 21 zeigen — als Greif wiedergegeben werden kann. Dass sich die Beischrift *mrj Mntw* auf der Axtklinge des Ahmose (Beleg 17) nicht wie U. SCHWEITZER meint ⁷⁷) auf den im Greifen verkörperten König, sondern auf den darüber abgebildeten König selbst bezieht, der Greif also nicht den König, sondern den Gott Month wiedergeben soll, erweist sich durch die Anordnung der Bilder auf der Axtklinge als wohl wahrscheinlichste Deutung. Denn die Darstellungen werden besagen wollen, dass der Kriegsgott Month in der Gestalt des Greifen den die Feinde erschlagenden König beim Kampf unterstützt, weshalb der König mit dem Epitheton „geliebt von Month“ belegt wird. Dasselbe muss dann auch für die Greifendarstellung auf den Aufbauten der Modellboote Amenophis' II. gelten (Beleg 21), wo die Beischrift

⁷⁰) L. BORCHARDT, *op. cit.* (Anm. 23), Bd. II, p. 82 und t. 5; GARDINER-PEET, *The inscriptions of Sinai*, I, London 1952, t. 3(7) und t. 6(10).

⁷¹) H. KEES, *ZÄS* 60 (1925), p. 2 ff.

⁷²) H. BRUGSCH, *Dictionnaire géographique de l'Ancienne Egypte*, Leipzig 1879, p. 334.

⁷³) Vgl. den Artikel „Horus“ bei H. BONNET, *op. cit.* (Anm. 2), p. 307 ff. H. ALTENMÜLLER, *op. cit.* (Anm. 10), p. 158 f. und nach ihm W. WESTENDORF, *ZÄS* 92 (1966), p. 138, verbinden den Greif als Horus mit der besonderen Horus-Form „Dunanui“, des Falkengottes im 18. oberägyptischen Gau. Die dafür geltend gemachten Gründe sind jedoch nicht überzeugend.

⁷⁴) Vgl. H. BONNET, *op. cit.* (Anm. 2), p. 306.

⁷⁵) E. NAVILLE, *The shrine of Saft el Henneh and the land of Goshen* (1885), London 1887, t. 5.

⁷⁶) Vgl. den Artikel „Month“ bei H. BONNET, *op. cit.* (Anm. 2), p. 475 ff.

⁷⁷) U. SCHWEITZER, *op. cit.* (Anm. 9), p. 62 f., kommt zu diesem Schluss, obwohl sonst — wie sie schreibt — der Greif den König nicht symbolisiere.

‘3-*ḥprw-R*‘ *mrj-Mntw* erscheint. Auch hier soll der nur durch seine Kartusche anwesende König als von Month, dem Greifen, geliebt ausgewiesen werden.

Über die Angleichung an den Kampf-gott Month wird auch der die Feinde vernichtende Greif „Amun“ auf der Stele aus Theben (Beleg 27) verständlich. Denn Amun trat, nachdem er in Theben heimisch geworden war, schon bald mit der älteren Gottheit des thebanischen Gaues, Month, in enge Beziehung und beide wurden miteinander über ihre Gleichsetzung mit Re als Amun-Month-Re bzw. Month-Re-Amun verschmolzen.

Die kampf-gestimmte Tiermacht „Greif“ führt dann ebenso wie die apotropäische Tiermacht „Greif“, die sich — wie das Material zeigte — besonders auf Zauberstäben und Horusstelen fand, in direkter Linie zu der in griechisch-römischer Zeit verbreiteten Vorstellung vom Greifen als eines Vergelters für getanes Unrecht. Davon zeugt vor allem die oben besprochene Tierfabel innerhalb des Mythos vom Sonnenauge. Der Greif wird in dieser spätesten Phase der ägyptischen Religionsentwicklung als Petbe, ägyptisch *p3-ḏb3*, „der Vergelter“, mit der griechischen Göttin der ausgleichenden Gerechtigkeit Nemesis gleichgesetzt und kann von ihr das Attribut des Rades übernehmen. Wie mit Petbe so fliesst er auch mit dem Schicksalsgott Psais, ägyptisch *p3-š3j*, „der Bestimmer“, und dadurch mit Agathodaimon, dem Schutzgott Alexandrias, zusammen; denn die Vergeltung muss vor allem dort als schicksalhaft empfunden worden sein, wo sich ihr vorgegebener ursächlicher Anstoss der Beurteilung und damit dem Verständnis der Betroffenen entzog. Dass der Greif gerade auch in dieser seiner spätesten Funktion aufs engste mit dem Sonnengott verknüpft ist, sei besonders festgehalten ⁷⁸).

Wie Beleg 19 gezeigt hat, kann im Neuen Reich auch der König als Greif dargestellt werden ⁷⁹). Darin ist jedoch — ebenso wie beim Sphinx, wenn er wie der grosse Sphinx von Gise im Neuen Reich als Harmachis oder Harachte angesehen wird ⁸⁰) — eine sekundäre Ausweitung des ursprünglichen Sinngehalts zu erblicken. Denn der Sphinx gilt zunächst nur als Bild des Königs und der Greif muss dort, wo er in seinem Wesen über Wüstentier bzw. Tiermacht hinausgreift als Bild einer Gottheit betrachtet werden. Wie oben betont, hat als entscheidendes Kriterium bei der Unterscheidung zwischen Sphinx und Greif der Kopf des Mischwesens zu gelten — gleichgültig, ob ihm dabei Flügel zugehörig sind oder nicht: Menschenkopf und Raubtierleib ergeben stets einen Sphinx, Vogelkopf und Raubtierleib dagegen einen Greif. Bei dieser Fixierung

⁷⁸) Vgl. dazu W. SPIEGELBERG, *op. cit.* (Anm. 1), p. 10.

⁷⁹) Zum König als Falken vgl. die Statue Königs Tuthmosis IV. in Kairo, wo sich am Rücken Flügel und Schwanz des Falken dargestellt finden; G. LEGRAIN, *Statues et statues de rois et de particuliers*, I, CG, Kairo 1906, p. 47 f. (Nr. 42081).

⁸⁰) Vgl. SELIM HASSAN, *The great sphinx and its secrets, Excavations at Giza*, VIII, Kairo 1953, p. 232.

muss es nicht mehr wie noch für H. BONNET⁸¹⁾ problematisch sein, zwischen einem geflügelten Sphinx und einem Greifen mit Menschenkopf zu unterscheiden, da ein Greif mit Menschenkopf dann kein Greif, sondern ein Sphinx ist.

Während die ursprüngliche Funktion des Sphinx als einer Manifestation des Königs unbestritten erscheint⁸²⁾, herrscht bei der Beurteilung der Greifendarstellung keine Einigkeit. So sehen z.B. H. BONNET⁸³⁾ und W. HELCK⁸⁴⁾ die Greifen vom Pektoral Sesostri's III. (Beleg 13) und L. BORCHARDT⁸⁵⁾ die Kolossalstatuen im Tempel von Wadi es-Sebua (Beleg 22) als Bildnisse des Königs an⁸⁶⁾, wobei W. HELCK die Greifengestalt als aus dem Königsbild des Sphinx abgeleitet erklärt, da der Falkenkopf des Greifen nur eine andere Erscheinungsform des Königs symbolisiere. Demgegenüber unterscheiden G. ROEDER⁸⁷⁾ und Fr. W. v. BISSING⁸⁸⁾ sorgsam zwischen androcephaler und theriocephaler Darstellung und stellen sicherlich zu Recht fest, dass dort, wo die Sphinxgestalt auf eine theriomorphe Gottheit übertragen wird, ein Tierkopf an die Stelle des Menschenkopfes tritt und dann denjenigen Gott verkörpert, der sich in diesem Tier zu manifestieren pflegt. Danach handelt es sich z.B. beim Widdersphinx um den besonderen Aspekt des Amun als einer Widdergottheit und im Greifen würde sich eine Vogelgottheit, und zwar vornehmlich — wie das Material ergab — der Falkengott Horus offenbaren, der in Greifengestalt, nach den Belegen 14, 18, 30, 31 und 33 zu schliessen, in enger Wechselbeziehung zur Sonne steht⁸⁹⁾.

W. WESTENDORF versteht den Greifen als geflügelten Panther, der in Parallele zur geflügelten Sonnenscheibe als Hypostase des Sonnengottes über den Himmel fliegt⁹⁰⁾. Diese Auslegung bleibt insofern fragwürdig, als der Greif gerade dort gern ungeflügelt (Typ a) erscheint, wo sein Bezug zur Sonne deutlich hervortritt (Beleg 14, 18, 30, 31, 33); er wird danach wohl schwerlich als

⁸¹⁾ H. BONNET, *op. cit.* (Anm. 2), p. 263.

⁸²⁾ Vgl. G. ROEDER, in W. H. ROSCHER, *op. cit.* (Anm. 7), Sp. 1301 (Artikel Sphinx); L. BORCHARDT, *op. cit.* (Anm. 23), Bd. II, p. 22; U. SCHWEITZER, *op. cit.* (Anm. 9), p. 61; H. BONNET, *op. cit.*, p. 746.

⁸³⁾ H. BONNET, *op. cit.*, p. 262.

⁸⁴⁾ W. HELCK, *MIO* 3 (1955), p. 7.

⁸⁵⁾ L. BORCHARDT, *op. cit.*, p. 22.

⁸⁶⁾ Wenn H. GRAPOW, *Die bildlichen Ausdrücke des Aegyptischen*, Leipzig 1924, p. 99, vom Greifen als einem Bild des ramessidischen Königs spricht, so ist damit der Flügelschakal *ḥh* gemeint.

⁸⁷⁾ G. ROEDER, *op. cit.* (Anm. 82), Sp. 1301.

⁸⁸⁾ FR. W. v. BISSING, *Denkmäler ägyptischer Sculptur*, München 1914, Text zu Abb. 37.

⁸⁹⁾ Zum wesensmässigen Unterschied zwischen dem König und dem Falkengott Horus vgl. W. BARTA, *MDAI Kairo* 24 (1969), p. 51 ff.

⁹⁰⁾ W. WESTENDORF, *Altägyptische Darstellungen des Sonnenlaufes auf der abschüssigen Himmelsbahn*, *MÄS* 10, Berlin 1966, p. 5 und p. 41; ders., *ZÄS* 92 (1966), p. 138 f.; ders., *ZDMG* 118 (1968), p. 251.

Symbol der geflügelten Himmelssonne gelten können. Rein hypothetisch sei deshalb auf eine andere Möglichkeit zum Verständnis der Greifenform als einer mythischen Aussage verwiesen. Ausgehend von dem Vorschlag, die Mischgestalt des Sphinx als Bild des aus dem mütterlichen Raubkatzenleib auferstehenden Königs zu verstehen⁹¹⁾, könnte analog dazu der Greif das Symbol des auferstehenden Sonnengottes sein. Der Sonnengott würde dabei als Vogel von einer raubkatzengehaltigen Muttergottheit wiedergeboren werden, wobei von seiner Vogelgestalt nur der Kopf und mitunter auch die Flügel sichtbar „geschlüpft“ sind. Der Greif wäre danach eine Kompositform zwischen dem Leib der Muttergottheit und dem Kopf des Sonnengottes. Die dabei fakultativ erscheinenden Flügel dürften dann nicht mehr als Flügel des Panthers bzw. einer Himmelsraubkatze, sondern als die des Sonnenvogels selbst betrachtet werden, der sich allmorgendlich im Osten von der Muttergottheit löst und als Vogel allein zum Himmel auffliegt, während der mütterliche Raubkatzenleib auf der Nachtseite des Zyklus verbleibt, um den Sonnenvogel am Abend im Westen erneut in sich aufnehmen zu können, d.h. die Flügel gehören zur Vogelgestalt und können nur deshalb auch fehlen, weil die Komponente „Vogel“ bereits durch den Vogelkopf genügend deutlich verkörpert erscheint.

Der Name dieses so verstandenen Greifen könnte dann *srf* bzw. *srrf* lauten und wäre aus dem zoologischen Namen *sfr* bzw. *sfr* durch Metathese entstanden⁹²⁾. Da *srf* und *srrf*, „heiss sein, Hitze“, sowie „brennen, Brand“ bedeuten⁹³⁾, wäre der Greif als „der Brennende“ verstanden worden und könnte damit auch von seiner Bezeichnung her als Symbol des brennend am Osthorizont auferstehenden Sonnengottes gelten.

Es ist nun zu prüfen, inwieweit sich die verschiedenen Eigenschaften des Greifen als Gottestier, Tiermacht und Wüstentier der Vorstellung eines auferstehenden Sonnengottes subsumieren lassen. Das gelingt ohne Schwierigkeit beim Greifen als einem Gottestier, d.h. als der Inkarnation des Falkengottes Horus, da sich gezeigt hat, dass Horus in Greifengestalt vornehmlich solare Bedeutung besitzt. Sie wird bereits auf dem oben als Beleg 14 aufgeführten Pektoral des Mittleren Reiches deutlich. Denn dort erscheint der Horusgreif zusammen mit dem Sethtier unter einer uräengeschmückten Sonnenscheibe, die von zwei verschieden hoch angeordneten *wḏt*-Augen flankiert wird. Da die beiden Augen in dieser Anordnung, wie W. Westendorf wahrscheinlich machen konnte⁹⁴⁾, als Morgen- und Abendsonne fungieren und die Abschüssigkeit der Sonnenbahn ausdrücken sollen, müssten auch der Horusgreif und das Sethtier als Sonnenphasen gelten; denn sie sind unter den Augen sitzend und

⁹¹⁾ W. Westendorf, *op. cit.* (Anm. 90, erstes Zitat), p. 3 Anm. 9.

⁹²⁾ Siehe dazu oben den Abschnitt „Die altägyptischen Namen des Greifen“.

⁹³⁾ *WB* IV/195-196; W. ERICHSEN, *op. cit.* (Anm. 17), p. 443.

⁹⁴⁾ W. WESTENDORF, *op. cit.* (Anm. 91), p. 35 ff.

in Parallele zu ihnen gleichfalls verschieden hoch in abschüssiger Linie dargestellt. Die Linie fällt dabei vom Sethtier zum Horusgreif hin ab, d.h. es soll der Nachtweg der Sonne, der ja bergab vom Westen nach Osten führt, bezeichnet werden ⁹⁵⁾. Der Horusgreif würde dann den im Osten auferstehenden Sonnengott zusammen mit der auf der Nachtseite des Sonnenzyklus zu lokalisierenden mütterlichen Raubkatze, Seth dagegen die im Westen wirksam werdende Zeugungskraft verkörpern ⁹⁶⁾. Das Pektoral wird demnach als Totenamulett zu verstehen sein, dessen Darstellungen die Auferstehung des Verstorbenen sichern sollten.

Die gleiche Wechselwirkung zwischen Horus, Seth und Muttergottheit soll mit Hilfe der Darstellung im Pfortenbuch wiedergegeben werden (Beleg 18). Dort steht über dem Raubkatzenleib des Greifen der menschengestaltige Gott *Hrwj.fj* mit Falken- und Sethtierkopf, der nach H. Kees die Götterkräfte von Horus und Seth vereinigt und damit als bildhafter Ausdruck der Machtvollkommenheit zu verstehen sei ⁹⁷⁾. Die Hände des *Hrwj.fj* verbinden wie segnend den Falkenkopf des Greifen mit dem an seinem Hinterleib hervorstechenden Menschenkopf und wollen damit wohl das ausdrücken, was der Begleittext schildert: dass nämlich *Hrwj.fj* während der Nacht, „wenn Re durch ihn (den Greifen) hindurchgeht“, im Raubkatzenleib des Greifen ruht, „in ihn eintritt“, tagsüber aber von ihm getrennt über ihm schwebt. Falkenkopf und Menschenkopf am Hinterleib des Greifen sind demnach als rebusartiger Ausdruck des nächtlichen Zustandes zu verstehen und als identisch mit dem Doppelkopf des *Hrwj.fj*, dessen Gestalt nur tagsüber sichtbar bleibt, zu betrachten, wobei sich die Sethkomponente in dem mit der oberägyptischen Krone geschmückten Menschenkopf, also dem König verkörpert, in dessen Gestalt ja tatsächlich beide Götter, Horus und Seth, wirksam werden. Da auch der Falkenkopf des Greifen die oberägyptische Krone trägt, soll hier in Parallele zur Geburt des Sonnengottes die Auferstehung des Königs bzw. seines Ba aus dem Raubkatzenleib bildlich wiedergegeben werden ⁹⁸⁾. Der verstorbene König würde dann als Falkengott, der laut Beischrift der im Sonnenschiff befindliche Horus ist, wiedergeboren werden, nachdem er in den Raubkatzenleib des Greifen „eingetreten“ war, und sich als Seth, dem Kampfgott, „der den Arm (des

⁹⁵⁾ *Id. ibd.*, p. 83.

⁹⁶⁾ Zu Horus und Seth in ihrer sich ergänzenden Eigenschaft als Götter des Sonnenzyklus vgl. W. BARTA, *JEOL* 20 (1967/1968), p. 48 f. sowie *Untersuchungen zum Götterkreis der Neunheit*, *MÄS* 28, München 1973, p. 172 ff.

⁹⁷⁾ H. KEES, *Horus und Seth als Götterpaar*, I, Leipzig 1923, p. 45.

⁹⁸⁾ Zur Parallele zwischen der Geburt des Ba und der des Sonnengottes vgl. W. BARTA, *Das Gespräch eines Mannes mit seinem Ba*, *MÄS* 18, Berlin 1969, p. 87 ff. Die Verehrung des verstorbenen Königs als Sonnengott in Totenkultform wird vor allem bei den Sonnenheiligtümern der 5. Dynastie deutlich; denn während dieser Zeit erscheint der königliche Totenkult geteilt: die Sonnenheiligtümer verehren den verstorbenen König als Re, die Pyramidentempel dagegen als Osiris.

Feindes) abwendet“ ⁹⁹⁾, gegen alle seine Gegner verteidigen. Wie schon die Greifendarstellung auf dem Pektoral des Mittleren Reiches würde sich damit auch die des Pfortenbuches zwanglos als Symbol eines sich vom Mutterleib lösenden Wiedergeborenen in Vogelgestalt erklären lassen.

Deutlich wird der Greif dann im Edfu-Tempel als neu erstehender, jugendlicher Sonnengott wiedergegeben (Beleg 30), wie er — getragen von einer Lotosblüte, dem Symbol des sich über dem Urwasser erschliessenden ersten Lebens — inmitten der Sonnenscheibe sitzend von den Göttern der Sonnenbarke verehrt wird. Und auch die beiden sich antithetisch gegenüberliegenden Greife mit der Sonnenscheibe auf dem Vogelkopf, die sich im Giebel der ptolemäischen Stele aus Dendera finden (Beleg 33), gehören zum Sonnenzyklus ¹⁰⁰⁾ und sind als Horizonttiere in gleicher Weise zu interpretieren wie der Greif und das Sethtier des bereits besprochenen Pektoral aus dem Mittleren Reich.

Ebenso wie das Gottestier „Greif“ der oben formulierten Hypothese vom Greifen als einer Erscheinung solarer Mythenvorstellungen nicht widerspricht, sondern sie im Gegenteil unterstützt, ebenso lässt sich auch der Greif als Tiermacht der angenommenen Funktion unterordnen. Denn der die Feinde vernichtende Greif kann als Helfer und damit auch als Schützer des auferstehenden Sonnengottes, der allmorgendlich im Osten die feindlichen Mächte des Chaos bekämpfen muss ¹⁰¹⁾, verstanden werden. Das sich in Tiergestalt manifestierende Bild des Sonnengottes wäre dann zugleich auch sein kampfgewählter Begleiter. Bemerkenswert erscheint in diesem Zusammenhang, dass die drei bei Sahure (Beleg 3) dem Greifen gleichgesetzten Götter Thoth, Sopdu und Horus als Kampfgötter der Ostwüste angesehen werden können und damit auf ihre Verbindung zum mythischen Kampf der aufgehenden Sonne hinweisen würden. Auch tragen Month und Amun, die in gleicher Funktion als kriegerische Götter in Greifengestalt begegnen, gern die Sonnenscheibe auf dem Falkenkopf (Belege 20, 21, 27).

Oben wurde festgestellt, dass die Übel abwehrende Tiermacht Greif vor allem auf den Zauberstäben nach Typ d, d.h. mit einem Menschenhaupt zwischen den Flügeln, dargestellt wird. Wenn wir auch dabei das Bild des auferstehenden Sonnengottes zugrunde legen wollen, so ergibt sich als Sinngehalt der Wunsch des Menschen, den in Vogelgestalt zum Himmel aufziehenden Sonnengott bei seinem Flug zu begleiten und sich — wie es eine Inschrift aus Medamud formuliert — von seinen Flügeln umhüllen zu lassen: „der Greif (*sfrr*) wird dich mit seinen beiden Flügeln umhüllen“ ¹⁰²⁾. Der Wunsch nach Einbeziehung in den

⁹⁹⁾ Zur Funktion des Seth als eines Helfers im Sonnenschiff vgl. G. NAGEL, *BIFAO* 28 (1929), p. 33 ff.

¹⁰⁰⁾ Vgl. W. WESTENDORF, *op. cit.* (Anm. 91), p. 76 Anm. 2.

¹⁰¹⁾ Vgl. H. ALTENMÜLLER, *ZÄS* 92 (1966), p. 86 ff.

¹⁰²⁾ E. DRIOTON, *Les inscriptions*, in *Rapport sur les fouilles de Médamoud* (1926), *FIFAO* IV, Kairo 1927, p. 27 f. (Nr. 328, Zeile 9-10).

Sonnenzyklus hätte danach mit Hilfe der Gestaltung des Typs d bildhaften Ausdruck gewonnen und der zwischen den Flügeln sichtbar werdende Menschenkopf würde symbolisch den beseelten Körper des Verstorbenen vertreten.

Auch als Tier der Wüste stand der Greif in enger mythischer Beziehung zur Sonne. Denn die heissen Wüstenwinde wurden als aus der Feuersglut der Sonne entstanden gedeutet, eine Tatsache, die wohl entscheidend dazu beitrug, dass z.B. der Löwe seinem Wesen nach als Sonnentier betrachtet werden konnte. Der so verstandene Greif würde sich dann zwanglos der allgemein gehaltenen Deutung fügen, die S. Schott der grossen Tierpalette von Hierakonpolis (Beleg 2) unterlegt hat. Denn nach ihm sollen die dort dargestellten Tiere — darunter auch der Greif — entgegengesetzte Mächte symbolisieren, die sich als die beiden Kehrseiten der Welt „heute vertragen und morgen einander grimmig befehlen“¹⁰³). Konkreter ausgedrückt könnten danach auch die vorgeschichtlichen, als Wüstentiere dargestellten Greife (Belege 1 und 2) Sonnensymbole gewesen sein. Denn das Phänomen „Sonne“ und die Probleme seiner Deutung werden sich sicherlich schon der vorgeschichtlichen Niltalbevölkerung aufgedrängt haben, wobei schon damals die naheliegende Vorstellung von der Sonnengeburt durch ein Muttertier und vom Himmelsfluge der Sonne in Vogelform lebendig gewesen sein mag.

Zum Abschluss der Betrachtung sei rückblickend auch die demotische Tierfabel, von der wir eingangs ausgegangen waren, nach ihrer Aussage über das Wesen des Greifen befragt. Dort wird der Greif als Vergelter geschildert (siehe oben) und festgestellt, dass „er Macht hat über alle Dinge auf Erden ebenso wie der Tod, der Vergelter, der der Hirte von allem ist, das heute auf der Erde lebt“ (15, 4 - 15, 6). Im Anschluss daran wird dann der Sonnengott charakterisiert als einer, der „Vergeltung übt an allem, was auf der Erde ist, angefangen bei der Hundsfliege als dem kleinsten Wesen, das existiert, bis zu dem, dessen Abscheu die Vergeltung ist (d.h. an dem keine Vergeltung geübt wird), nämlich dem Greifen, dem grössten Wesen; denn Re vergilt das Gute und das Böse, das auf der Erde getan wird“ (15, 9 - 15, 12). Der Text stellt damit eine eindeutige Parallele zwischen der Wirkungsweise des Sonnengottes und der des Greifen her; denn beide werden als Vergelter gegenüber jedermann bezeichnet, ohne dass gegen sie selbst Vergeltung geübt wird. Der Greif darf danach als Inkarnation und als Willensvollstrecker des Sonnengottes auf Erden gelten.

Die enge Verbindung des Greifen zur Sonne, die wir in Altägypten nicht nur für die griechisch-römische Zeit, sondern auch für die älteren Epochen wahrscheinlich machen wollten, hat ihre Spuren ebenso in der griechischen Mytholo-

¹⁰³) S. SCHOTT, *Mythe und Mythenbildung im alten Ägypten*, UGAA 15, Leipzig 1945, p. 90.

gie hinterlassen. Denn wir finden sie dort, wo der Greif als Tier des Helios und des Apollon erscheint¹⁰⁴) oder — wie in der Arimaspeia, dem von Aristeas aus Prokonnesos verfassten Gedicht — als ein Wesen geschildert wird, das im Norden von Europa Goldschätze, also das Metall der Sonne, bewacht¹⁰⁵).

München

W. BARTA

¹⁰⁴) Vgl. die oben Anm. 7 erwähnten Artikel „Gryps“ von A. FURTWÄNGLER und H. PRINZ in W. H. ROSCHER, bzw. in PAULY-WISSOWA.

¹⁰⁵) Herodot III/116; IV/13; IV/27; Pausanias I/24, 6.

THE ENIGMATIC CHESTS

I

The theme of an enigmatic, divine chest runs like a continuous thread through a number of ancient Egyptian texts and representations of nearly all historical periods. The source material is mainly religious and magico-religious, but also literary and biographical. Certain points of detail have been cleared up in a few monographs and articles, some of recent date ¹⁾. The topic, if the chest may be called such, has many sideways leading to complex problems in themselves and the chests often belong to very different levels. The present study is a stratigraphical attempt to pursue the topic with the primary purpose to present material disregarded so far. The arrangement is chronological as much as possible, with instances of chests supposedly interrelated from the cultic point of view grouped together.

The omnivalent character of the divine chest(s) is evidenced by at least two rather unspecified mentions from different periods. They can adequately serve as labels to the subject. A late Book of Hours ²⁾ simply mentions the "mysterious chests" (*fd.w št3.w*, **no. 1**) among a host of other divine entities ³⁾, not expressly stating their cultic background. Though this ritual book has a pronounced Osirian character (while *št3* is a common qualification of an Osirian chest), the present context, though funeral, has no specific Osirian connotations. A class of chests is mentioned as an entry in a kind of ancient Egyptian dictionary of religious conceptions prevailing in the late period, the very period when many older conceptions were surveyed anew. It justifies the title of this paper.

Another unspecified chest, said to be "of the gods", occurs in a Middle Kingdom funerary spell preserved on two coffins from Siut. In Coffin Texts III [182], a ferry-boat spell, the deceased orders the ferry-man ⁴⁾: "bring this ⁵⁾ to me, / make me land: / it is together with (*hn*) that chest of the gods (*fd.t tw n.t ntr.w*, **no. 2**) that I have come! ⁶⁾ / Should that chest of the gods be

¹⁾ E.g. M. HEERMA VAN VOSS, *Een mysteriekist ontsluit* (Leiden, 1969); B. Stricker, *De Ark des Verbonds* (Amsterdam, 1971 = Mededelingen der Koninklijke Ned. Ak. van Wet., Afd. Letterkunde, N.R. 34-3).

²⁾ R. FAULKNER, *An Ancient Egyptian Book of Hours* (Oxford, 1958; pap. British Museum 10569).

³⁾ *Pap. BM 10569*, 15, 7. Preceding: "the great carrying-poles" (*nb3.w 3.w*, 15, 6; for *fd.t* and *nb3*, cf. the *Dendera Choiaak Ritual*, col. 82).

⁴⁾ *Coffin Texts III*, 76, j-n.

⁵⁾ I.e., the ferry-boat.

⁶⁾ An initial *sḏm.n.f* form with emphasizing function. Here, travelling together with the chest is particularly stressed.

opened (*wn fd.t tw n.t ntr.w*)? / I have descended into Pe, / I have ferried from Dep / ...". The translation of the relevant sentence needs some justification. The verb form *wn* could also be an imperative: "open up that chest of the gods", i.e., another order might have been given to the ferry-man. However, in the following it will be seen that individuals claiming possession or knowledge of a divine chest are reticent about the contents. A (rhetorical) question therefore seems a preferable alternative over an order ⁷⁾. As such, the utterance may have been a hidden threat cutting short the expected and usual bargaining between the ferry-man and his passenger about the latter's specific knowledge of the topography, the boat itself, and so on. Mere pointing at the chest may have been a suitable substitute for all that.

In this respect the following series, likewise found in the Coffin Texts, is more specific. A group of spells found on some coffins from El Bersheh deals with the theme of a son finding himself confronted with a request from his deceased father, transmitted to him by his fellow-ghosts in the hereafter who are united in a kind of court ⁸⁾. The request is to the effect that the son—a living person on the earth and sustaining a family—in the prime of his life should follow his father to the Realm of the Dead. This is a most unpleasant prospect and accordingly the son argues that such an untimely departure would deprive the father's relatives of his successor on whom they materially depend. In one of the spells (I [38] ⁹⁾), the son's ultimate refusal to submit to the request begins with a careful analysis of its contents and is followed by an asseveration on his own part ¹⁰⁾: "do you (still) think that I should be brought to you (the ghosts) on his (the father's) request? / Though he knows your innermost (and) is aware of what you have done, / yet I have seen ¹¹⁾ the chest of Sia (*fd.t n.t Si3*, **no. 3**) / (and) I know what is in it. / I have made a slaughtering (?) / and have cut up (?) the enemy in the House of the Broad-faced One ... ¹²⁾" and the argument is carried further. The last part is difficult to translate but knowledge of the contents of Sia's chest and the performance

⁷⁾ For questions solely marked by intonation—a rare class—see E. EDEL, *Altägyptische Grammatik*, § 1004, a and c; A. GARDINER, *Egyptian Grammar* ³, § 491A, 1; G. LEFEBVRE, *Grammaire* ², § 673.

⁸⁾ *Coffin Texts I* [38]-[41]; see R. FAULKNER, "Spells 38-40 of the Coffin Texts", *JEA* 48 (1962), 36-44; R. GRIESHAMMER, *Das Jenseitsgericht in den Sargtexten* (Wiesbaden, 1970), 116-130. For the encroachment on life in these (and other) texts, see A. DE BUCK, "The Fear of Premature Death in Ancient Egypt", in: *Pro Regno Pro Sanctuario* (Nijkerk, 1950), p. 79-88.

⁹⁾ For a recent translation and interpretation, see T. BRUINSMA, "Some Literary Aspects of Coffin Texts Spell 38", in: *Acta Orientalia Neerlandica* (Leiden, 1971), p. 13-18.

¹⁰⁾ *Coffin Texts I*, 159, h - 160, e. Here, the version of B12Cb is followed.

¹¹⁾ The correlative particles (*isk ... sk*) ultimately stress the difference between the levels of knowledge ascribed to the two parties.

¹²⁾ For other purposes I mainly followed the version of B16C in 160, e in my *The Magical Texts of Papyrus Leiden I 348* (Leiden, 1971), 216.

of some obscure ritual act¹³) are obviously linked up and seem to lend the speaker a certain prestige exploited by him to overrule his opponents. At present, Sia's chest is unknown from elsewhere. The purport of the passage may be to point to the speaker's *knowledge* as equivalent to that of the god Sia, since Sia and his colleague Ḥu represent the intellectual and creative capacities of the sun god as hypostases of the latter, Ḥu being the effective utterance of what Sia has thought out¹⁴). Thus one may say that "Sia is in the heart, Ḥu on the mouth"¹⁵). The evocation of the chest of Sia therefore looks like an implicate association with the sun god himself. Here, it merely serves the purpose of countering the unjust demands from the hereafter, in other words: one cannot ask such things from a superhuman being. Somehow the father's knowledge of the innermost (thoughts?) of the ghosts is compared to the son's knowledge of the chest. Do the contents of the chest bear on the general situation in the netherworld?

Another passage definitely mentions the chest of Rē'. Spell [247], attested on two coffins from Siut and one from Saqqara, in one manuscript has the title "coming out of the fire behind the great god"¹⁶). Having stressed his association with the god Thoth, the deceased says¹⁷): "I know your names, those (names) of the Eye of Horus! / Powerful is their form, those who are in that chest of Rē' (*wsr irw.sn imy.w 'fd.t tw n.t R'*, **no. 4**), / which bring him the Weak One¹⁸) on his request, / when (?) he desires him". The Saqqara version even speaks of "those four n[ames] of the Eye of Horus", and the next sentence is differently formulated in the other two versions¹⁹). The name, *rm*, conceived as such, manifests itself in a form, *irw*; both are correlatives. The connection of the Eye of Horus with Re (or rather, with his chest) is a common feature in religious texts, especially when mythological²⁰).

In spell [774], once again a chest is mentioned. Attested on only one coffin, from Siut (S10C), its beginning is lost. It may even belong to the preceding

¹³) Perhaps a reference to the ritual of killing the oryx; for the antelope head as the determinative of the word *hft(y)*, compare *Edfu III*, 139, 9.

¹⁴) For a recent discussion, see J. ZANDEE, "Das Schöpferwort im alten Ägypten", in: *Verbum*. Essays ... dedicated to Dr. H. W. Obbink (Utrecht, 1964), p. 33-66, esp. p. 54 sqq.

¹⁵) Cf. *Wörterbuch III*, 44, 9; *IV*, 31, 2.

¹⁶) *Coffin Texts III*, 339, a.

¹⁷) *Ib.*, 339, f - 340, b, following S1C.

¹⁸) *Nnw*; is the Inundation meant? Cf. *Wörterbuch II*, 275, 14; and *nmw.t* said of Hapi in *Coffin Texts IV*, 343, c.

¹⁹) S2C suggests *wsr [irw?].s n imy.w 'fd.t tw n.t R'*, "powerful is its (the eye's) form because of (?) those who are in that chest...", etc. Also in S1C it is possible to translate: "powerful is its form because of (?)..."; S3C seems to read: *wsr.w r irw.w r.sn* (or *r.s n*) *imy.w 'ft.t tw [n.t R']*, "more powerful than (powerful over) those who act against them (or: "it"), those who (or: "because of those, who") are in that chest...", etc.

²⁰) Cf. H. BONNET, *Reallexikon*, 315.

spell [773]²¹) also uniquely found on this coffin and containing, like [774], an address to certain divine beings. This does not show the position (literally and figuratively) of the speaker. Preceding [773] is [629] (also only on this coffin); this deals with a well-attested subject, the celestial ladder. On the other hand, the next spell in S10C following [774] is [775], a ferryman-spell. Thus it may be that [774], perhaps a part of [773], addresses beings encountered during travel or ascent. It runs as follows²²): "you whose vertebrae (*nhb.wt*) are hidden (*imn*), / who ...²³) at heaven, who ...²³) in (on) the earth / because of (?) what is in it²⁴): / I have come to know you²⁵)! / I know those four falcons / belonging to that chest of Atum (*iry.w 'fd.t tw n.t 'Itmw*, **no. 5**)".

In spell [997], attested in two papyri, the deceased addresses the divine crew of the boat of Re (*wi3-R'*). He professes the knowledge of their names and identifies himself with the upper god²⁶): "I am Rē'-Atum in the midst of his flood. / I am the seventh of those seven names which are in the chest of the Lord-of-Radiance (*'fd.t n.t nb i3hw*, **no. 6**)". The monologue about the deceased's qualifications for being taken aboard goes on and is only once interrupted by a question from the Flood itself.

Finally, such a chest occurs also in spell [302] (attested on two El Bersheh coffins) while [305] (on one El Bersheh coffin) is another version; parts of both survive in *Book of the Dead* [77]. They belong to the so-called transformation spells²⁷). In this case the deceased is enabled to assume the form of a falcon²⁸): "I am a big falcon / who has come forth from the egg. / I fly up and alight as a falcon of one cubit / who is content with his back (*htp m psd.f*). / My wings are of Upper Egyptian green stone. / I have left the chest for (?)²⁹) the Night Bark (*pri.n.i m 'fd.t r skt.t*, **no. 7**). / My heart has been brought to me (?) in the Light-land (*i3h.t*)³⁰). / I alight on the Day Bark ...". The other

²¹) See the editor's note 1 on p. 408 of vol. VI.

²²) *Coffin Texts VI*, 408, a-f.

²³) *ntnty.w*, without determinative. A verb of motion? Cf. perhaps *intnt* of *Wörterbuch I*, 102, 9 ("zurückhalten o.ä.").

²⁴) *hr ntt im.s*. The feminine suffix pronoun refers to something previously mentioned in the lost part. Could it have been the chest (*'fd.t*)?

²⁵) *rh.n.i ntn*; read *tn* (regular spelling in this formula: *Coffin Texts VII*, 164, b; but as here: *VI*, 323, v and editor's note 13).

²⁶) *Coffin Texts VII*, 214, b-c, combining the two versions.

²⁷) For a general discussion, see W. FEDERN, "The "Transformations" in the Coffin Texts: a New Approach", *JNES* 19 (1960), 241-257; M. GUILMOT, "La signification des métamorphoses du défunt en Égypte ancienne", *RHR* CLXXV/465 (1969), 5-16.

²⁸) *Coffin Texts IV*, 53, h - 54, f.

²⁹) The phrase *r skt.t* is hardly a prepositional attribute ("at (on) the Night Bark") but rather the complement of the verb *pri*; but whether *m 'fd.t* or *r skt.t* is emphasized by *pri.n.i* is difficult to decide.

³⁰) I.e., *ini(w) n.i*, etc. as a passive, as in most of the New Kingdom versions, or else *ini.n.i* or *inn.i*, active. Passive or active, the construction is not further known in *this* form and remains obscure. "To fulfill the heart(s) desire" or something like that would be a mere guess and rather corresponds to *iri ib*, which is attested (actively).

versions differ in details (the [302] manuscripts are remarkably uniform): the description of the falcon ³¹⁾ and the statement involving the chest. For this, the other Middle Kingdom text has ³²⁾: "I have left the Beyond (*ft.t* ³³⁾) for the Night Bark", while the New Kingdom versions keep the chest ³⁴⁾: "I have left the chest of the Night Bark (*fd.t-skt.t*)" ³⁵⁾. Evidently the underlying idea is that the falcon passes from one bark to the other, emerging from a chest. That the chest is aboard the Night Bark is only clearly expressed in the New Kingdom version.

There is at least one more mention of the sun god in a chest, but it occurs in a ptolemaic hymn and the passage is probably strongly osirianized. The Coffin Texts passages should be treated as a group (at least when a specific owner of a chest is mentioned). The chest occurs on a boat (nos. 2 and 6, probably also 5 and 7) which sometimes definitely is a solar ship (nos. 6, 7). It belongs to "the gods" (no. 2)—which does not help much—but moreover it is owned by Sia (no. 3), Rē' (no. 4), Atum (no. 5) or Rē'-Atum (no. 6). It contains names (nos. 4, 6), i.a. the names of the Eye of Horus—four, according to one version (no. 4); whatever those names are, there are seven of them, according to no. 6. Moreover, one or more falcons are connected with this chest (nos. 5, 7). So it serves a lot of purposes, and though the few available instances probably only lift a corner of the veil, it would be rash to say that the chest has a typically funeral notion.

Considering its specific possessors, this chest belongs to the solar sphere and it seems to belong to the solar ship. The iconography of the latter is known from representations from all periods showing much variation in the course of development. A typical consistency, however, is attested in the Middle Kingdom, especially with the model ships from that period ³⁶⁾. Their typology has served to reconstruct, for instance, the large-scale Niuserrē' sun-boat from the Old Kingdom with its brick hull; the deck parts probably were made of

³¹⁾ The falcon's length is 7 cubits along its back in [305] 58, 1, and 4 or 7 in *BD* [77].

³²⁾ *Coffin Texts IV* [305] 59, a.

³³⁾ *Wörterbuch I*, 183, 7; for the various meanings (and *CT* references), see S. SCHOTT, *Die Schrift der verborgenen Kammer* (Göttingen, 1958), 348-9, also quoting our passage.

³⁴⁾ *Book of the Dead* [77, 3] NAVILLE II, 161; BUDGE 164, 12.

³⁵⁾ *fd.t* in the *BD* passage is generally translated "cabin" (BARGUET, ALLEN), following *Wörterbuch I*, 183, 18. "Cabin" is, however, in fact *h3r* (for a solar ship) or *t3r.t*.

³⁶⁾ For a survey, see S. HASAN, *Excavations at Giza*, VI, 1 (Cairo, 1946), 146-156; for references to the much-discussed solar boats on the ceiling of the tomb of Ramesses VI, see E. THOMAS, *JEA* 45 (1959), 38, n. 3. Good small-scale wooden models are Cairo *CGC* 4949 and 4953 (both from El Bersheh) for which see G. REISNER, *Models of Ships and Boats* (Le Caire, 1913), pl. 22 (and p. 101-3) respectively 24 (and p. 106-7). One of the two models from Lisht in the Metropolitan Museum figures in W. HAYES, *The Scepter of Egypt*, I (New York, 1968 ³⁾, 272, fig. 178. For a Middle Kingdom representation in relief, see the Khendjer pyramidion in G. JEQUIER, *Deux pyramides du Moyen Empire* (Le Caire, 1933), fig. 17 on p. 21 (also in HASAN, *op. cit.*, 148, fig. 66).

wood ³⁷⁾. The small wooden model ships are characteristic in showing a mat hanging from the prow ³⁸⁾ and exhibiting various singular pieces of furniture (not all of them ships parts in the proper sense) on the deck: a board with (generally) nine ostrich plumes (*m3'.t*-signs) between two rails, supports with *šms*- and *hm3*-symbols mounted on them (the latter sometimes flanked by falcons on perches; such falcons are at least the most prominent feature in the Old Kingdom hieroglyphic iconography ³⁹⁾) and lastly, there are at least two different types of chests: one on the forward deck, adjoining the plumed board, the other on the quarter-deck ⁴⁰⁾. The foremost chest is oblong and has four upright planks on each of the longer sides, as well as two falcons mounted on the short side directed towards the prow. Their faces are turned up, their backhead is turned towards the deck. The other chest is simpler: it has a typical vertical form and shows four upright poles on each of the corners (see fig. 23). Symbols and furniture—whose religious meaning and function is not clear—often recur in later iconography, though the forms are varying; especially the chests—if there are two at all—have a tendency towards symmetrical identity ⁴¹⁾.

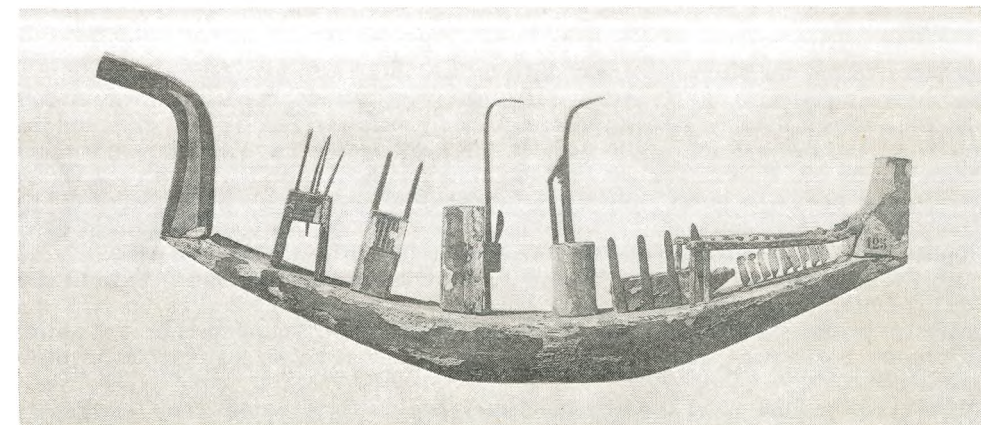


Fig. 23. Model solar ship from El Bersheh (Cairo, CG 4949).

³⁷⁾ L. BORCHARDT, *Das Grabdenkmal des Königs Ne-user-re* (Leipzig, 1907), 52-4. No trace of the peculiar deck-furniture of the solar ships has been found with the Cheops boat, cf. Z. NOUR (and others), *The Cheops Boats*, I (Cairo, 1960), 10.

³⁸⁾ This motive and its meaning has been studied by E. THOMAS, "Terrestrial Marsh and Solar Mat", *JEA* 45 (1959), 38-51.

³⁹⁾ S. HASAN, *op. cit.*, 82-86 and R. ANTHES, "Die Sonnenboote in den Pyramidentexten", *ZÄS* 82 (1957), 77-89 (esp. p. 82); see also the survey in Ch. BOREUX, *Études de nautique égyptienne* (Le Caire, 1925), 105-8.

⁴⁰⁾ *CGC* 4949 has two such chests; a good photograph also in A. GÖTTLICHER-W. WERNER, *Schiffsmodelle im Alten Ägypten* (Wiesbaden, 1971), pl. 17, 3.

⁴¹⁾ For a good example, see H. BONNET, *Reallexikon*, 739, fig. 177.

It is tantalizing to make a comparison between the *'fd.t* in Middle Kingdom religious texts (with appropriate technical and solar context) and the chests on the contemporaneous wooden model solar ships. Since the model chests themselves afford no clue and the passages, though translatable, are rather speculative, the *embarras de choix* (there are two chest types) is perhaps best decided on purely formal grounds. Thus the oblong chest on the forward deck could possibly be a serious candidate ⁴²⁾: the falcons mounted on it—whatever their real significance is—roughly correspond to the falcons in the passages (nos. 5, 7). Still, the known models, when complete, never show more than two falcons on the chest while the passages mention at least four of them (no. 5). The texts elaborate the meaning and the presence of the chest and its falcons in their own way; they do not explicitly refer to the *'fd.t* as the sarcophagus of the sun god, though this may have been the meaning of the model chest ⁴³⁾. Once evoked in a few passages, this particular kind of solar chest seems to disappear from the religious literature after the Middle Kingdom ⁴⁴⁾ but it survives in the iconography of the solar ship.

Amsterdam

J. F. BORGHOUTS

⁴²⁾ The oblong chest was long ago identified by G. JEQUIER with the ship's part *in.t n.t sp.t* occurring in one of the ships parts lists in the Coffin Texts (now *Coffin Texts V* [398] 130, a [*in.t*] and b [*inr.t, inl.t*]), see *BIFAO* 9 (1911), 55-56, basing himself on the chest-like determinative in the then known versions. Actually, only M21C in *CT V*, 130, b, has the real chest, but this was not used by Jequier. The identification has been followed without hesitation by Ch. BOREUX, *op. cit.*, 108-9, note 1 and S. HASAN, *op. cit.*, 153. Whether this is true or not, it is certainly not invalidated by the possible applicability of the (general) term *'fd.t*. However, it is by no means sure that the list of the ferry-boat parts applies to the solar ships of the Middle Kingdom type (without masts and oars).

⁴³⁾ Ch. BOREUX (*op. cit.*, 108-9, note 1) thought the oblong chest might have been a kind of coffin for the deceased sun god. This has been followed by HAYES (*op. cit.*) who moreover proposes to take the other box as the canopic chest. Actual specimens of coffins or canopic boxes (true scale) do not show the characteristic planks or poles in these proportions.

⁴⁴⁾ Except in *Book of the Dead* [77]; see note 34.

THE ANCIENT EGYPTIANS AND THE BUSHMEN


In the Egyptian Guide of the British Museum H. R. HALL ¹⁾ writes in 1930 that one of the "foreign Gods" in ancient Egypt was the praying mantis, *3bit*, . Apparently this God was rarely worshipped, for the writer was unable to find it in literature. The anatomy and the behaviour of mantis are well-known. The insect belongs to the family of the Mantidea and P. WYTSMAN ²⁾ has written a monograph on the animal. It is a kind of grasshopper, often 15-18 cm in length which nourishes itself with insects, spiders etc. Often it is sitting motionless, waiting for a prey, with his forelegs lifted upwards. This has given him the name praying mantis. For the Egyptians this attitude must have borne a resemblance to that of praying; they discovered the same in the attitude of the baboon, one of the animals of Thot. The forelegs of the mantis have many hooks, to enable him to catch his prey. The head is triangular pointing downwards; the eyes are large and the animal often turns its head from right to left in search for a prey. It has been observed that after the copulation the male is eaten by the female, which is not rare in insects.



Fig. 24. The praying mantis (*mantis religiosa religiosa*).

It is remarkable that the praying mantis is also considered a god among the Bushmen. Here, however, it is not a rare god, but a very mighty deity. His other name is Kaggen or Dixui. He is the first spirit, the great hero of creation; he brought the fire on earth; he can change himself into another animal or into a man and he is a great magician who appears in many mystic tales of the Bushmen. VAN DER POST ³⁾ has drawn attention to the head of mantis and thinks there is a likeness with a Bushman. This may seem exaggerated, but the writer has examined some specimens of mantis and he is not astonished about VAN DER POST's opinion. The literature on mantis can be found in the

¹⁾ H. R. HALL, *A General Introductory Guide to the Egyptian Collections in the British Museum* (London 1930), 202.

²⁾ P. WYTSMAN, *Genera Insectorum* (Tervueren 1935).

³⁾ L. VAN DER POST, *The Heart of the Hunter* (London 1961).

work of WILHELM H. J. BLEEK⁴⁾, a philologist who learned the Bushman's idiom and L. VAN DER POST⁵⁾ who travelled extensively in the Kalahari desert and has lived with this people.

The Bushmen are a nearly extinct race, that lives in small family groups in the Kalahari desert. They are nomades that wander about in search of game and other food. They have a yellow skin, a Mongolian slant of the eyes, a triangular face and it is supposed that they have Mongolian blood. They are of little height, intelligent, learn easily languages, but live the life of stone age men. They are sometimes called a living fossile. They use only implements of flint and bone, apart from some iron knives, which they barter for skins at the boundary of the Kalahari desert. They have a great many sagas and legends.

The fact that the praying mantis is deified by the Egyptians and the Bushmen should not be an indication of a connexion of the two people. Both peoples have an animistic religion and both have been struck with the uplifted forelegs, which were interpreted as praying. They may each have observed this behaviour independently⁶⁾. However there are other facts.

BLEEK (*op. cit.*) has noted a great many sagas and legends of the Bushmen. In abridged form the sagas of mantis and his son, the young mantis, are as follows. Once mantis appeared to "the children of the early race" (Bushman and animals of the primeval time) as a dead hartebeest, a kind of a deer. When the children discovered the hartebeest lying dead they cut it to pieces, rejoycing at a good feast ahead of them. But on the way home they observed that the pieces were not dead, they began to move, the head began to talk. They dropped their loads and the severed parts of the animal reassembled again and became the living mantis. This great magician had done the trick himself. Later mantis asked his son to collect wood to make arrows, for he desired to make war with the baboons. When the young mantis collected these arrows, the baboons fell upon him, killed him and battered his head so that the eye fell out. The baboons picked up the eye and played ball with it. Mantis waiting at home for his son dreamed of the killing, went to the baboons, fought with them and got away with the eye of his son. He immersed the eye in a source and in a few days it became a whole child and he found his son healthy again, spashing in the water.

It is interesting to compare the mantis saga with that of Osiris and his son

⁴⁾ W. H. J. BLEEK and L. C. LLOYD, *Specimens of Bushman Folklore* (London 1911).

⁵⁾ L. VAN DER POST, *op. cit.*, in *The Lost World of the Kalahari* (London 1958).

⁶⁾ [The concept of the supranatural powers of the *mantis religiosa religiosa* is widespread. The Greek name, "diviner"—with many modern reflexes like "soothsayer", "Gottesanbeterin", "prie-dieu", etc.—has a Akkadian precursor: *šā'il eqli* (Sumerian: *buru₂.ensi₃*), "diviner of the field"; cf. A. L. OPPENHEIM, *The Interpretation of Dreams in the Ancient Near East* (Philadelphia 1956) 225a (*šā'ilu* is in particular the name of the dream interpreter)—K. R. V.].

Horus. Osiris is killed and cut to pieces by his brother Seth. Isis collects the pieces and revives him. Afterwards the son of Osiris revenges his father. He fights with Seth, who pulls him out an eye, whereupon Horus robs the testes of Seth. When Horus has gained the victory he takes his eye back, and Thot puts it in its place. Later on every offering for the dead becomes an "eye of Horus"; it is something that makes whole and healthy.

The similarity between the sagas of Osiris and mantis is very great, but there are differences. In the place of Seth we have the children of the early race and the baboons. Mantis as a great magician can heal himself and needs no help of others. The ball game with the eye of the young mantis is an anecdote which we miss in the Horus-saga etc. But in general the conformity is very great and in my opinion cannot be fortuitous. The Bushmen have wandered from the North to South Africa and some investigators presume that they have lived near the Mediterranean. A contact between Egyptians and Bushmen cannot be proved.

Bergen aan Zee

H. C. JELGERSMA

EIN ZWEITER GOLDRING MIT HIEROGLYPHISCH GESCHRIEBENEM NAMEN UND TITULATUR DES ANTONINUS PIUS

PETRIE hat in zweien seiner Publikationen einen Goldring mit hieroglyphisch geschriebenen Namen und Titulatur des Antoninus Pius abgebildet ¹⁾. Leider ist dieser Ring heute verschollen ²⁾. Man ist daher, ausser, was Form und Inschrift betrifft, auf Petries Beschreibung angewiesen (siehe Taf. XLIV, A) ³⁾:

„115. Gold. Of Antoninus Pius, with his cartouche. The ring has been cast, having small blow holes inside the bezel and the hoop. The finish was done by scraping and burnishing. The signs were entirely cut with a graver, and not punched. It has had but little wear. Weight 353 grains ⁴⁾. As the gold ring was officially limited to the equestrian class and higher ranks, and the Prefect of Egypt of equestrian rank was the highest person allowed in the country, there can be little doubt that this was the official seal of the Prefect. 138-161 A.D. This may have gone astray when a prefect was murdered by the mob, in this reign.“

Im Museum der Allard Pierson Stichting in Amsterdam entdeckte ich nun einen nahezu identischen Ring gleicher Art, Form und Inschrift ⁵⁾. (Siehe Taf.

¹⁾ PETRIE, *Scarabs and cylinders with names*, London 1917, Taf. LVII; PETRIE, *Objects of daily use*, London 1927, Taf. VIII, No. 115 und S. 9; beidesmal ohne Massangaben.

²⁾ Er befindet sich entgegen dem Untertitel des in Anm. 1) als zweites genannten Buches nicht im University College London. Dr. D. M. DIXON danke ich für die Auskunft, dass sich im Museumsexemplar des Buches *Scarabs and cylinders with names* ... eine Eintragung findet (offensichtlich in der Handschrift von A. J. ARKELL), nach der der Ring zuletzt bei PETRIE in Jerusalem gesehen wurde im Jahre 1935. Nachfragen in Jerusalem blieben ebenfalls ohne Resultat. Herrn L. Y. RAHMANI vom Ministerium für Erziehung und Kultur in Jerusalem verdanke ich die Information, dass sich der Ring weder im Israel-Museum, noch im Rockefeller-Museum, noch bei der British School of Archaeology befindet. Er vermutet, dass Lady PETRIE nach dem Tode ihres Mannes (in Jerusalem 1942) den Ring mit zurück nach England nahm. Weiter konnte ich nichts in Erfahrung bringen.

³⁾ *Objects of daily use*, loc. cit. (Anm. 1).

⁴⁾ Anmerkung von mir: Ein grain = 0,0648 Gramm, das macht also 22,87 Gramm.

⁵⁾ Inv. No. 7018, AusstellungsNo. 925; erworben 1935. Vorher in der Sammlung von BISSING (No. Z 31) und in der von C. W. LUNSINGH-SCHEURLEER (erworben 1921). Für Publikationserlaubnis, Fotos, und die Bereitschaft, den Ring analysieren zu lassen — was mit gewissen Kosten verbunden war — danke ich recht herzlich dem Direktor, Prof. J. M. HEMELRIJK und daneben Drs. J. H. CROUWEL, der die Korrespondenz führte, mir die genauen Abmessungen mitteilte und den Bericht über die Untersuchung ins Englische übertrug. Für die Vermittlung gilt mein Dank auch Dr. J. F. BORGHOUTS. Abmessungen: Siegelfläche 3,7 × 1,2 cm; Durchmesser aussen 2,4 cm, innen 1,9 cm; Gewicht 29,95 Gramm.

XLIV, B und Fig. 25) Diese lautet in beiden Fällen: *entwenjns Sbstjs Wsbws ntj hwy* = Antoninus Sebastos Eusebes *ntj hwy* ⁶⁾. Sie unterscheiden sich im Schriftbild lediglich durch die platzsparendere Wiedergabe des Eusebes beim Petrie-Ring; ausserdem ist bei diesem das untere Ende der Kartusche weniger deutlich ausgeführt.

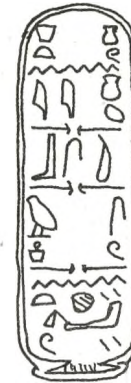


Fig. 25. Goldring in Amsterdam, Allard Pierson Stichting, Inv. No. 7018.

Das Herstellungsverfahren beider Ringe war das gleiche, siehe die obige Beschreibung PETRIES. Die Form der Ringe — in der Aufsicht ein Königsring und in der Seitenansicht ein kräftiger Ringbügel, der aussen gewölbt ist — ist echt ägyptisch und im Prinzip seit dem Neuen Reich belegt. Man vergleiche z.B. den Münchener Goldring Ramses II ⁷⁾. Die beiden Ringe mit dem Namen des Antoninus Pius sind ihm gegenüber im Profil an den Enden etwas mehr glockenförmig erweitert, aber das liegt zweifellos nur daran, dass der unterzubringende Text viel umfangreicher war als der des älteren Rings, jedoch gleichzeitig der Durchmesser des Bügels nicht vergrössert werden durfte. Wenn bei älteren Ringen aus Ägypten ein ähnlich langer Text (oder Darstellungen) wiedergegeben werden musste, nahmen sie dieselbe Form an ⁸⁾.

Natürlich stellt sich bei der Existenz zweier ähnlicher grosser Goldringe die Frage nach der Echtheit. Der PETRIE-Ring ist, wie erwähnt, verschollen, doch konnte der Amsterdamer dank des Entgegenkommens von Prof. HEMELRIJK analysiert werden. Da die Entnahme einer Metallprobe ⁹⁾ nicht in Betracht kam, wurde der Ring mit Hilfe von Röntgenstrahlen untersucht (siehe den Bericht im Anhang). Bei der Analyse stellte sich heraus, dass es sich tatsächlich

⁶⁾ Auf das Element *ntj hwy* gehe ich unten näher ein.

⁷⁾ H. W. MÜLLER, in *Pantheon* 27 (1969), 359/63, darin Abb. 1-3. Der Ring wurde nach Erscheinen des Artikels von der Staatlichen Sammlung Ägyptischer Kunst in München erworben (*Katalog München* 1972, 79; Inv. No. ÄS 68).

⁸⁾ Beispiel: KAYSER, *Kunsthandwerk*, Braunschweig 1969, 244.

⁹⁾ Wie sie beim Münchener Ring entnommen wurde; siehe den in Anm. 7 zitierten Artikel.

um eine Legierung handelt, die man als antikes Elektrum bezeichnet. Der prozentuale Anteil der Metalle entspricht dem der aus bereits publizierten Analysen festgestellten Prozentsätze ¹⁰⁾. H. W. MÜLLER benutzt im Falle des oben erwähnten Münchener Rings u.a. die Existenz einer (unnachahmlichen) Oxydschicht und die Anwesenheit von Patina auf der Oberfläche als hauptsächlichliche Echtheitsbeweise ¹¹⁾. Beide waren bei dem Amsterdamer Ring nicht festzustellen; Patina ist bei ihm nicht sichtbar und mit dem X-ray Verfahren allerdings auch nicht nachzuweisen, wenn die Schicht sehr dünn oder nicht kristallin ist. Folgerungen in Bezug auf die Echtheit kann man in diesem Falle nicht daraus ziehen, weil der Ring in neuerer Zeit gereinigt worden sein mag. So wird man sich mit dem Teilergebnis der positiv ausgefallenen Analyse der Legierung mit einigermaßen gutem Gewissen zufrieden geben dürfen.

Einige Bemerkungen zur Inschrift der Ringe

Der lateinische Name Antoninus Pius und die griechischen Titel Sebastos und Eusebes sind in hieroglyphischer Umschreibung wiedergegeben. Vergleichsmaterial ist in Gauthiers *Livre des Rois* V leicht zugänglich ¹²⁾.

Sebastos (Auswahl) ¹³⁾:

𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣

𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣

Ringe: 𐩔𐩠𐩢𐩣

Eusebes (Auswahl) ¹⁴⁾:

𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣

𐩔𐩠𐩢𐩣; 𐩔𐩠𐩢𐩣

¹⁰⁾ Jeweils ca. 70% Gold, 22% Silber, 4% Kupfer, 2% Eisen und 0,5% Zink sowie etwas Blei. Siehe den Bericht im Anhang und MÜLLER, in *Pantheon* 27 (1969), 362². Über die Untersuchung des Rings in Amsterdam erscheint eine Notiz von J. H. CROUWEL und H. E. FRENKEL in *BABesch* 48 (1973).

¹¹⁾ Siehe den in Anm. 7 zitierten Artikel auf S. 360.

¹²⁾ Dazu PESTMAN, *Chronologie égypt. textes démot.*, Leiden 1967, 84 ff.

¹³⁾ In der Reihenfolge bei GAUTHIER, *Livre des Rois* V, 115 Trajan (3 ×); 146 Antoninus Pius (3 ×); 148 Marc Aurel; 163 Marc Aurel; 175 Commodus.

¹⁴⁾ In der Reihenfolge bei GAUTHIER, *Livre des Rois* V, 145 Antoninus Pius; 146 Antoninus Pius (6 ×); 147 Antoninus Pius.

Ringe: 𐩔𐩠𐩢𐩣

Wie man sieht, wird meist versucht, eu- durch *jw* oder *ew* bzw. das Eta durch *w* anzudeuten.

Das letzte Element der Inschrift auf den Ringen ist das Epitheton *ntj hwy*. GAUTHIER hat bemerkt ¹⁵⁾, dass dies das griechische Sebastos wiedergibt. Die Umschreibung kann als *p3 ntj hwy* (demotisch), als *ntj hwy* oder auch nur *hwy* bzw. *hw* (Architekturdenkmäler) auftauchen, mit in oder ausserhalb der Kartusche stehen ¹⁶⁾. Merkwürdigerweise sind auf den Ringen und einigen Blöcken des Antoninus Pius aus dem römischen Vorhof des Kleinen Tempels von Medinet Habu ¹⁷⁾ Sebastos in hieroglyphischer Umschrift und *ntj hwy*, was dasselbe bedeutet, miteinander vereint. (Nach GAUTHIER ist das nur bei diesem Kaiser zu belegen ¹⁸⁾). Da (*p3*) *ntj hwy* schon in der Titulatur des Oktavian ¹⁹⁾ erscheint, gehörte es wohl in der Zeit des Antoninus Pius zur traditionellen Kaisertitulatur und wurde möglicherweise schematisch angefügt ohne Rücksicht darauf, dass Sebastos schon ausgedrückt war (zumal *ntj hwy* vielleicht nur eine grobe Äquivalenz von Sebastos darstellt; siehe unten). Wieso das (*ntj*) *hw(j)* das griechische Sebastos wiedergeben kann, scheint nicht ganz einfach erklärbar. Das Berliner *Wörterbuch* (III, 245, 5ff.) rückt diesen Ausdruck in die Nähe von *hw* „verehrt“ als Beiwort zu Götterbildern, von heiligen Tieren usw.

In der Spätzeit muss *hw* in dieser Funktion aber schon eine etwas verschwommene Bedeutung gehabt haben: Es wird auf mehrsprachigen Denkmälern griechisch mit hieros übersetzt ²⁰⁾ oder man gibt an anderer Stelle das hieroglyphische *s3m hw* im Demotischen mit *sh3m ntr[j]* und im Griechischen mit xoanon wieder ²¹⁾. Daraus folgt für die Spätzeit-Belege eine Bedeutung „heilig“, „göttlich“.

¹⁵⁾ GAUTHIER, *Livre des Rois* V, 7⁴ und 39¹; dazu MATTHA, *Demotic Ostraca*, Le Caire 1945, 220.

¹⁶⁾ GAUTHIER, *Livre des Rois* V, 7 und passim. Siehe ausserdem Anm. 12.

¹⁷⁾ Es handelt sich um drei Königsringe am westlichen Tor des römischen Vorhofs (*LD Text* III, 149, 2., 3., 6. von rechts); nach der Orientierung LEPSIUS' ist es das nördliche Tor. Vgl. HÖLSCHER, *The temple of the eighteenth dynasty* = Exc. at Medinet Habu II, Chicago 1939, 31. Auf Taf. 37 bei HÖLSCHER sind nur der 5. und 6. Königsring von rechts in *LD Text* III, 149 zu sehen. Die anderen werden auf die Türdicken des Tores gehören. Die Zeichenanordnung der 3. Kartusche von rechts ist die gleiche wie auf dem Amsterdamer Ring, nur das Zeichen *b(3)* in *Wsbws* weicht etwas ab.

¹⁸⁾ Auch andere griechische Epitheta sind in Umschrift und in Übersetzung belegt (aber nicht zusammen), z.B. Eucharistos = *3wgrs3ts* und *ntj jr md nfrt* (mit Varianten) oder Soter = *p3 Swtr* und *ntj nhm* (mit Varianten). Siehe PESTMAN, *loc. cit.* (Anm. 12), 161/63.

¹⁹⁾ GAUTHIER, *Livre des Rois* V, 7 und PESTMAN, *loc. cit.* (Anm. 12), 84.

²⁰⁾ *Urk.* II, 185, 3; 128, 7.

²¹⁾ *Urk.* II, 191, 2.

Die Bearbeiter des Wb haben für *hw* „verehrt sein“ ausgehend von Belegen, die vom Beschütztwerden göttlicher Tiere, Reliquien usw. sprechen (*Wb* III, 245, 2/4), eine Entstehung aus „behütet sein“ angenommen. Die Quellen des NR für *hw* als Beiwort von Götterbildern usw. selbst geben für dessen eigentliche Bedeutung nichts her. Neuerdings gibt es eine Parallele schon aus der 13. Dynastie: DE MEULENAERE hat eine Privatstatue aus dieser Zeit publiziert ²²⁾, auf der der vergöttlichte Isi (6. Dyn.) als *ntj cnh hwj* ²³⁾ bezeichnet wird. DE MEULENAERE übersetzt *hwj* mit „protecteur?“; ein sinnvolles Epitheton für einen Mittler und Fürsprecher. Man hat also die Wahl, ob man *hw* als Beiwort der genannten Art von einem passiven oder aktiven Partizip ableiten will: „behütet“ > „verehrt“ oder „schützend“, „schutzmächtig“ o.ä. Auf jeden Fall wird man mit einem Verblässen der ursprünglichen Bedeutung bis hin zu „heilig“, „göttlich“ in den späten Belegen rechnen und damit, dass *ntj hwj* u. U. als grobe Wiedergabe des Kaisertitels Sebastos empfunden werden konnte. Dies würde dann das Nebeneinander von *Sbstjs* und *ntj hwj* auf den Denkmälern des Antoninus Pius eher verständlich machen.

Bliebe noch zu überlegen, ob nicht beide Ringe von derselben Hand stammen können. Abgesehen von der Stellung der Schriftzeichen in *Wsbws* gibt es noch weitere kleinere epigraphische Unterschiede. Beim Amsterdamer Ring ist bei dem Zeichen *z* (Türriegel) merkwürdigerweise die Partie zwischen den beiden Verdickungen (diese selbst pfeilartig angedeutet) offen, bei dem Petrie-Ring wohl nicht ²⁴⁾. Eine solche Zeichenform kann ich noch einmal auf einem der Pektore aus dem Grabe des Königs Tutanchamun belegen, ebenfalls einer Gravur in Gold ²⁵⁾. Diese Besonderheit mag mit der Arbeitstechnik zusammenhängen. Das Zeichen *b* (Bein) in *Sbstjs* hat bei dem Amsterdamer Ring oben einen geraden Abschluss, bei dem anderen einen runden. Das Zeichen *n* (Wasserlinie) hat bei ersterem sechs, letzterem fünf Hebungen. Beiden Ringen gemeinsam ist allerdings die Tendenz, die Zeichengruppen aus der Mitte gegen den Rand der Kartusche hin zu rücken, was besonders beim Amsterdamer Ring in *Wsbws* auffällt. Die Gewichte differieren mit ca. 30 gegen ca. 23 Gramm. Daher spricht wohl alles dafür, dass die beiden Ringe unabhängig voneinander hergestellt worden sind.

Zum präsumptiven Träger der Ringe

PETRIE glaubte seinen Antoninus Pius-Ring einem der Präfekten Ägyptens zuschreiben zu müssen, da das Tragen von Goldringen auf die „equestrian class and higher ranks“ beschränkt und der Präfekt die höchste Amtsperson im

²²⁾ BIFAO 69, 1970, 61/64.

²³⁾ BIFAO 69, 1970, 63.

²⁴⁾ Siehe den Abdruck bei PETRIE, *Scarabs and cylinders with names*, London 1917, Taf. LVII.

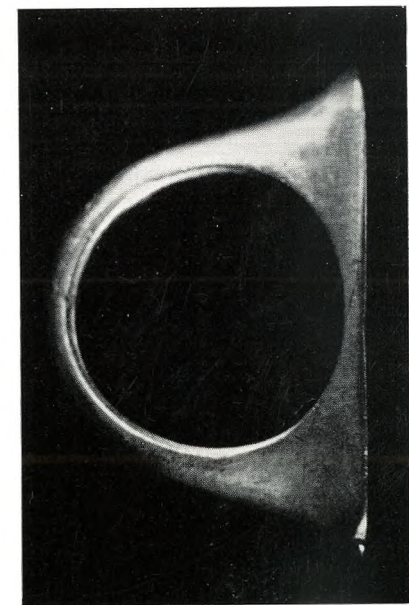
²⁵⁾ Abbildung bei ALDRED, *Juwelen der Pharaonen*, München/Wien/Zürich 1972, Taf. 97.



A



B



A. Ring im Besitz von W. M. F. Petrie (PETRIE, *Objects of Daily Use*, pl. VIII)
B. Ring Allard Pierson Stichting, Amsterdam, Inv. No. 7018.

Ägypten der Kaiserzeit gewesen sei (siehe oben). Diese Meinung geht zurück auf Äusserungen von Livius und Plinius ²⁶⁾ in Bezug auf die Zeit der römischen Republik. Sie können für spätere Epochen kaum als noch geltend herangezogen werden. Die Zuschreibung an einen Präfekten erweitert Petrie noch um die etwas pittoreske Vermutung, der Ring könne bei einem Aufstand abhanden gekommen sein. Jetzt gibt es sogar zwei solcher Ringe. . .

Ich glaube nicht, dass die beiden Ringe offizielle Siegel von Präfekten gewesen sein müssen. In der römischen Kaiserzeit und gerade in Ägypten ist das Tragen von Goldringen kaum auf die Nobilität oder die Präfekten beschränkt gewesen. Man kann ausserdem nicht ausschliessen, dass nicht auch Ägypter Ringe mit dem Namen eines römischen Kaisers trugen und für Einheimische traf das Verbot von Goldringen nicht zu ²⁷⁾. Dass sich in der Republik noch bestehende Restriktionen hinsichtlich Schmucks später lockerten, geht schliesslich auch aus einer anderen Bemerkung des Plinius hervor: „Iam vero et Harpocratem statuasque Aegyptiorum numinum in digitis viri quoque portare incipiunt“ ²⁸⁾. Darüberhinaus kann ich mir nicht vorstellen, dass ein römischer Präfekt offiziell ein hieroglyphisches Siegel verwendet haben sollte, wo doch Griechisch die Amtssprache war.

Zur Erklärung der Existenz der beiden Ringe bietet sich eine andere Möglichkeit an: Das Überreichen von Ringen und anderen kostbaren Gegenständen aus Metall — bei hohen Würdenträgern aus Gold — als Zeichen der Amtsübergabe oder als Belohnung ist im Orient seit alters üblich. Man denke an Genesis 41:40-43: Pharao zieht seinen Ring vom Finger und überreicht ihn Josef ²⁹⁾. Dabei spielt das Motiv der Machtübertragung durch Siegelverleihung die vorherrschende Rolle. Dergleichen ist im Grabe des Vizekönigs von Nubien, Huy (18. Dyn.) sogar dargestellt ³⁰⁾. Ebenso bekommt der Hohepriester des Amun, Nebunenef (19. Dyn.) bei seiner Ernennung zwei Goldringe und einen goldenen Stab ³¹⁾.

Daneben gibt es Ringgeschenke als einfache Belohnung, dargestellt z.B. im Grab des Eje in Amarna ³²⁾. Der König wirft den zu Belohnenden allerlei Metallschmuck und -Gefässe zu, darunter auch Fingerringe. Ein Ägypter der Spätzeit ³³⁾ rühmt sich in seiner Biographie seiner Goldringe an den Fingern (die er vermutlich auch als Gunstbeweis erhielt). Der Vater des berühmten

²⁶⁾ Nachweise: *Der Kleine Pauly* IV, Sp. 1435.

²⁷⁾ Datierete Goldringe aus der Kaiserzeit sind selten. Vgl. den Bericht über einen Goldschatzfund in *CdEg* 6, No. 11, 1931, 99/101.

²⁸⁾ *Nat. Hist.* 33, 12.

²⁹⁾ Siehe VERGOTE, *Joseph en Egypte*, Louvain 1959, 116/19.

³⁰⁾ DE GARIS DAVIES, *Tomb of Huy*, London 1926, Taf. VI.

³¹⁾ *ZÄS* 44 (1907), 33 und Taf. 3, Z. 22.

³²⁾ DE GARIS DAVIES, *Rock Tombs of El Amarna* VI, London 1908, Taf. 29. Siehe auch *LD* III, 103 und 105.

³³⁾ BORCHARDT, *CGC, Statuen* III, 33 (Kairo No. 689).

Hohepriesters des Thoth von Hermopolis, Petosiris, mit Namen *Ns-Šw*, hebt seine Belohnung mit einem Ring durch den König hervor ³⁴). Necho I bekommt von Assurbanipal eine goldene Kette, goldene Fingerringe und einen goldgefassten Eisendolch mit der phonetischen Schreibung des Namens Assurbanipal ³⁵).

Zum ersten Mal in der ägyptischen Kulturgeschichte werden in der Spätzeit Männer mit Fingerringen dargestellt ³⁶). Bei einem der fünf Beispiele, die ich nennen kann, ist es deutlich ein von zwei Federn bekrönter Kartuschen-Ring ³⁷). Es wird ein Königsname darin gestanden haben ³⁸).

An all diesen Beispielen sieht man deutlich, dass die Verleihung von kostbaren Ringen schon im Neuen Reich üblich war ³⁹) und in der Spätzeit möglicherweise noch häufiger vorkam. Da man sich dessen in seiner Biographie rühmt, darf man davon ausgehen, dass es sich bei den auf den Reliefs abgebildeten Ringen nicht um bloße Schmuckstücke handelt.

Nachdem sich so ein Teil der aus Ägypten überlieferten Ringe gewissermaßen als „Orden“ erklären lässt, glaube ich, dass dies auch für die beiden

³⁴) LEFEBVRE, *Le tombeau de Petosiris* II, Le Caire 1923, 45, No. 69b und I, 1924, 126/27. Auf dem goldenen Ring standen seine Titel und, nicht gesagt, weil selbstverständlich, sein Name.

³⁵) Berichtet auf dem Rassam-Zylinder, siehe PRITCHARD, *ANET* 2, Princeton 1955, 295.

³⁶) Im Grab des Petosiris (LEFEBVRE, *loc. cit.*, III, Taf. 37 und 50), zweimal; auf einem Relief aus Memphis in Cambridge, Fitzwilliam Museum No. 5/1909 (PETRIE, *Palace of Apries (Memphis II)*, London 1909, Taf. 25) und einem Relief aus dem gleichen Grabe im Brooklyn Museum No. 56.152 (Katalog *Eg. Sculpture of the Late Period*, Brooklyn 1960, Taf. 71 und S. 92-94; auf dem Berliner Relief des Henat (Inv. No. 15414, *ZÄS* 74 (1938), 44 und Abb. 3). Getragen werden Fingerringe in der Frühzeit und dann erst wieder seit dem MR (MÖLLER, *Metallkunst*, Berlin 1924, 54; HAYES, *Scepter of Egypt* I, New York 1953, 235/36 und 239/40; de MORGAN, *DAHCHOUR I*, Wien 1895, Taf. 20), merkwürdigerweise aber vor der Spätzeit nie dargestellt. Mumien tragen oft Ringe, z.T. mehrere (KLEBS, *Reliefs des NR*, Heidelberg 1934, 121). Auch Mumienhüllen können mit vielen Ringen oder Ringimitationen bestückt sein (Beispiel YOYOTTE, *Kunstschätze der Pharaonen*, Genf 1968, 161).

³⁷) Beleg siehe Anm. 36 — PETRIE.

³⁸) Theoretisch natürlich auch ein Göttername oder Götterfiguren innerhalb der Kartusche (vgl. Anm. 8). Da die Ringe im Gegensatz zu anderem Schmuck so selten an der Hand dargestellt werden, hat ihre Abbildung im Einzelfall sicher demonstrative Bedeutung. Auf dem in Anm. 36 zitierten amerikanischen Relief trägt derselbe Mann einen anderen Fingerring. Er wird mehrmals belohnt worden sein. Die offensichtliche Bevorzugung von Pektoralen, Arm- und Fussbändern in den Darstellungen der Gräber wird in der magischen Ausdeutung dieser Schmuckstücke begründet sein.

³⁹) Dem entspricht im MR das Verleihen eines Rollsiegels: (*ZÄS* 30 (1892), 30) „Ich wurde wiederholt vom König gelobt Seine Majestät band mir ein grosses Siegel (*hnm*) aus reiner Bronze um, wie jedem vom König Geehrten (*šps njswt*)“ rühmt sich ein Ägypter auf seiner Stele. Vgl. die Abbildung eines Veziers (bei diesem allerdings eher Amtsabzeichen) mit umgehängten Rollsiegel bei DE GARIS DAVIES, *Five Theban Tombs*, London 1913, Taf. 32 (11. Dyn.).

Ringe mit Namen des Antoninus Pius zutreffen könnte. Dieser Kaiser mag damit verdiente Ägypter geehrt haben. Aus dem Kaisernamen auf dem Ring kann nicht einfach geschlossen werden, er sei deswegen ein offizielles Siegel gewesen. Zumindest aus dem pharaonischen Ägypten gibt es den Beweis, dass ein Bürgermeister (18. Dyn.) einen Privatbrief mit einem einen Königsnamen enthaltenden Siegel versehen konnte ⁴⁰). Es gibt keinen Grund, diesen Brauch für spätere Zeiten in Frage zu stellen.

So nehme ich an, dass die beiden Ringe, die hier besprochen wurden, als Ehrengeschenke an einheimische Personen hohen Rangs vergeben wurden.

ANHANG

Analyse des Amsterdamer Rings mit Hilfe von Röntgenstrahlen

Die Untersuchung wurde vorgenommen im Institut für Kristallographie der Universität Amsterdam von Frl. B. KOCH unter Mitwirkung von Herrn W. MOLLEMAN. Für den folgenden Bericht danke ich Frl. KOCH (und Herrn J. H. CROUWEL für die Übertragung des Berichts ins Englische).

1. The method of analysing the ring was X-ray spectrometrical and X-ray diffractometrical (qualitative and comparative-semiquantitative), relating to the average composition of the ring's surface.

2. Assuming that the sealing surface is characteristic of the whole ring, which was cast solid, and trusting the correctness of the absolute percentages of weight of the comparative standards (two pieces of gold) which were used for the quantitative part of the examination, the result of the analysis shows that we have here indeed the composition of "ancient electrum".

3. The presence of hieroglyphs on the examined surface diminishes the surface available for quantitative analysis according to the above-mentioned spectrometrical method; thus the surface is not entirely comparable with the (comparative) standards and the following percentages are only approximate:

ca. 70% gold,
ca. 22% silver,
ca. 4% copper,
ca. 2% iron,
ca. 0,5% zinc,
(small amount of lead, not measured)

4. As to the iron, we note that this was not necessarily only a component of the casting material, but could also have been inside the hieroglyphs. A possible presence of cadmium, tin (trace?) or bismuth could not be determined because of disturbance by some of the other elements present, respectively because of

⁴⁰) *JEA* 49 (1963), 30.

their too small amount (in connection with the limits of detection for Cd, Sn and Bi imposed by the available instruments).

5. As to the presence of a possible layer of oxydization, we may note that partly in view of this, a X-ray diffractometrical recording was made. This however did not show up any traces of oxydization; only alloy-reflections appear clearly.

6. A patina, if present, cannot be established through this kind of research, if the layer is not cristalline or if it is too thin. Visually, a patina did not seem present on the smooth part of the ring's surface, though some brown substance (iron oxyde?) seemed present inside the hieroglyphs.

Köln

ERHART GRAEFE

„BARBARENKUNST“

Unter dem Motto „königlicher Büßer“ veröffentlichte C. J. GADD die 8,3 cm hohe Bronzestatuetten eines auf den seitwärts untergeschlagenen Beinen hockenden Mannes (Taf. XLV) ¹⁾. Er ist nackt, hat einen auf die Brust reichenden Bart und in unordentlichen Strähnen auf den Rücken fallendes Haupthaar, das unter einer zylindrischen Kappe mit Aufsatz („Fez“) hervorquillt. Die Bronze gelangte 1899 zusammen mit den Blau'schen Steinen in das Britische Museum, wo sie, entsprechend der Zuschreibung von Gadd, unter den *neuassyrischen* Kleinfunden ausgestellt worden ist ²⁾. Ihr Erhaltungszustand ist schlecht; die Korrosion ist soweit fortgeschritten, daß nicht mit Sicherheit festgestellt werden kann, ob der Hockende in seiner Linken einen Gegenstand hielt oder nicht ³⁾. Auch sind Details nicht mehr sichtbar, denn die Oberfläche ist fast nirgends erhalten ⁴⁾, so daß die ursprüngliche Qualität des Stückes sich unserer Stellungnahme entzieht. Es bleibt zu ihrer Beurteilung der Gesamteindruck, dem nach die Figur am besten mit den Worten massig, vierschrötig und plump zu charakterisieren ist.

Der Dargestellte weist eine breite, gedrungene Figur mit athletischem Brustkorb und schwellender Armmuskulatur auf, und sein Kopf geht ohne Hals stiernackig in den Rumpf, dessen Partien sonst klar gegliedert sind, über. Selbst das weitgehend zerstörte Gesicht vermittelt noch heute den Eindruck tierischer Brutalität. Merkwürdig unproportioniert sind die schwachen Beine, die in winzigen Füßen enden und nicht imstande wären, einen Körper von derartig geballter Kraft zu tragen. Welcher altvorderasiatischen Epoche man auch immer ihre Entstehung zuschreiben will — zur „klassischen“ Kunst Mesopotamiens verhält sich diese Statuette in Form, Inhalt und Ausdruck „barbarisch“. Kann es sich dann um die Darstellung eines assyrischen Königs handeln, oder müssen wir ihre Zuschreibung nicht vielleicht woanders suchen?

¹⁾ „An Assyrian Royal Penance“, *BMQ* 19 (1954) 51 f. Tf. XVIII a-c. — Inv. B.M. 86 259; Basisbreite ca. 6 cm (2 3/8 inch.). Für die freundliche Vermittlung der Museumsaufnahmen ist T. C. MITCHELL zu danken.

²⁾ Bei dem Ankauf aus dem Besitz des Antikensammlers und -restaurators TALBOT READY handelte es sich nach GADD um ein Konvolut, dem außer den BLAU'schen Steinen *unter anderem* ein Bronze-Amulett und eine Bronzegruppe, Mann und Hund darstellend, angehörten. Beide seien „... like the present object [GADD meint den „büßenden König“], of clear Assyrian style ...“

³⁾ GADD a.O. 51: „... the hands ... seem to be empty“. Nach Autopsie neige ich eher zu der gegenteiligen Auffassung; beide Unterarme sind auffällig schwach und kurz. Die linke Hand muß etwas Langes, Flaches getragen haben, sonst wären ihre Finger so lang gewesen wie der Unterarm.

⁴⁾ Mit Ausnahme der Stelle auf dem Rücken, die die vierzeilige Inventarnummer trägt.

Beginnen wir mit der Nacktheit; sie ist in neuassyrischer Zeit längst aus dem kultischen Bereich verschwunden und etwas Verächtliches geworden, das ausschließlich den besiegten Feind kennzeichnet, einem assyrischen König aber nicht wohlstande, wollte man nicht konstruieren, ein siegreicher Barbarenfürst habe den Assyrier in demütigender Pose bildlich verewigt. Dann hätten wir zwar ein Denkmal der assyrischen Epoche, aber kein assyrisches Fundstück wiedergewonnen.

Ebensowenig ist die bildliche Darstellung des büßenden Königs mit der assyrischen Königsidee in Einklang zu bringen⁵⁾, ganz abgesehen davon, daß in zahlreichen assyrischen Bildern nicht nur die historische, sondern auch die kultische Proskynese von Untertanen und Königen durch einen anderen Gestus formelhaft festgelegt ist⁶⁾. Daß der Habitus in diesem Zusammenhang ohnehin undenkbar wäre, wurde gerade ausgesprochen.

Des weiteren kennen wir in der statuarischen Plastik genügend Darstellungen assyrischer Könige, um mit Sicherheit sagen zu können, daß die plastischen Eigenschaften einer assyrischen Statuette denen der unseren geradezu diametral entgegengesetzt sind⁷⁾. Die formelhaft erstarrte assyrische Königsdarstellung dreidimensionaler Ausführung zeigt hohe, schlanke, innerlich und äußerlich unbewegte Figuren von gleichmäßig rundem oder elipsoidem Querschnitt; sie löst keine Gliedmaßen vom zylindroiden Körper. Das Motiv der Bewegung ist ihr ebenso fremd wie jede Angabe von Körperlichkeit. All dies aber besitzt unsere Statuette in hohem Maße. Zwar *ruht* sie auch, doch handelt es sich hier um ein *Bewegungsmotiv* und kein gattungsimmanentes, ideologisch begründetes Darstellungsprinzip, wie es assyrische Königsplastiken kennzeichnet.

⁵⁾ Worüber sich GADD auch zu Recht wundert. Als Ausweg nimmt er an: „... this lowly mien must be adopted before a god ...“; zur äußeren Form der Kultproskynese vgl. aber die unter Anm. 6 angegebenen Beispiele. Die von GADD angeführte rituelle Bußhaltung des *babylonischen* Königs ist eine Angelegenheit pro forma und auf assyrische Gewohnheiten nicht ohne weiteres übertragbar. Unter den bildlich überlieferten assyrischen Kultverrichtungen gibt es nicht eine einzige, in der der König *nicht* die *positive* Hauptrolle spielt. Eine Darstellung des „negativen Helden“ — darauf läuft die Interpretation von GADD schließlich hinaus — ist in der altorientalischen Kunst schlicht undenkbar; eine Haltung, wie z.B. Muršili sie mit seinen Pestgebeten einnimmt, ist dem Orientalen wesensfremd. Ein Triumph der Priesterschaft über den König mag in Babylonien, das jedem Okkultismus zutiefst aufgeschlossen war, vorstellbar sein; typischerweise sind die einschlägigen Textgattungen reichlich in Babylonien, kaum jedoch im nüchtern-pragmatischen Assyrien vertreten.

⁶⁾ Historischer Zusammenhang: s. J. B. PRITCHARD, *The Ancient Near East in Pictures* (1954) Nr. 355 und 371 „Unterwerfung“, Nr. 440 und 447 „Bittflehende“. Kultischer Zusammenhang: s. J. BÖRKER-KLÄHN, „Verkannte neuassyrische Bronzestatuetten“, *BaMi* 6 (1972) 59 ff. und dies., *Untersuchungen zur altelamischen Archäologie* (1970) 154 ff.

⁷⁾ Vgl. E. STROMMINGER, *Die neuassyrische Rundskulptur* (1970) und dazu Rez. J. BÖRKER-KLÄHN, *ZA* 62 (1972) 146 ff. = 118 871, Aššurnasirpal II., Höhe 1,06 m.

Betrachten wir den Hockenden schließlich unter rein antiquarischen Gesichtspunkten, so erweist sich auch die Übereinstimmung seiner Kopfbedeckung mit der assyrischen Königstiara des 8. und 7. Jhs., die GADD zum Anlaß seiner Zuschreibung nahm, als eine nur scheinbare⁸⁾: der Aufsatz sitzt „verkehrt“ auf dem Hut — die Umzeichnung kann dies besser verdeutlichen, als die umständliche Beschreibung es vermöchte (Fig. 26). Und nicht die geringste Spur auf dem Rücken des „Königs“ läßt auf die lang herabhängenden obligatorischen Bänder der assyrischen Königstiara schließen.

Haben wir uns nun von der Vorstellung befreit, daß es sich bei der Bronze der Ikonographie oder dem Stil nach um ein „klassisch-mesopotamisches“ Fundstück oder gar ein neuassyrisches handelt, müssen wir Umschau nach wirklichen Parallelscheinungen halten.

Dazu gibt uns in erster Linie der sog. umgehängte Bart Anlaß. Er ist ein Charakteristikum frühgeschichtlicher Menschendarstellungen wie des Torsos aus Warka und vor allem der *nackten* Männerstatuetten in Paris und Zürich⁹⁾. Mit diesem Vergleich ist der kulturelle und chronologische Rahmen abgesteckt, in dem wir Parallelscheinungen erwarten dürfen.

Aus dem Stadtgebiet von Assur, „aber möglicherweise in der Nähe der Ishtar-Tempel oder aus deren Schutt“¹⁰⁾ stammt das „Bruchstück einer Gipsstein-Figur eines fetten Menschen ...“ (Taf. XLVI, A-C)¹¹⁾. „Auch dieses Stück scheint ... in den archaischen Kreis zu gehören ... Der Oberkörper dieser Figur war nackt, erhalten ist nur die linke Schulter, und da diese nackt ist, müßte es auch die rechte gewesen sein. Es wäre auch möglich, daß die Figur *ganz* nackt war. Alles ist in dicke Fettpolster gehüllt ...“ — mit diesen Worten beschreibt Walther ANDRAE ein Statuettenfragment, in dem unschwer das

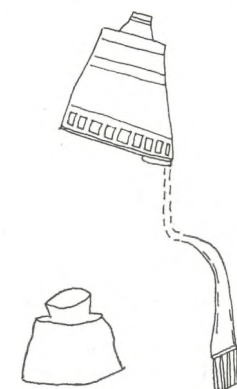


Fig. 26. Assyrische Königstiara des 8. bis 7. Jhs. (nach HROUDA, *Flachbild*, Tf. 6:1) und Kopfbedeckung des „Büssenden Königs“.

⁸⁾ Jedenfalls sind die Formen dieser Zeit noch am ähnlichsten: B. HROUDA, *Die Kulturegeschichte des assyrischen Flachbildes* (1965) Tf. 4:17. Tf. 5:7-9. Tf. 6:1-4. — In einem jüngeren Artikel räumt C. J. GADD der Bronze dann auch eine trachtgeschichtliche Sonderstellung ein; von der Identifizierung der Kopfbedeckung mit dem königlichen „Fez“ rückt er ab und denkt an den *khlaw* moderner Einwohner Süd-Kurdistan: *AnSt* 8 (1958) 39 Anm. 1.

⁹⁾ A. MOORTGAT, *Die Kunst des Alten Mesopotamien* (1967) 15 f. Tf. 6-7 (Paris und Zürich) Tf. 13 (Warka).

¹⁰⁾ Der Originaltext versteht diese Angabe mit einem Fragezeichen, das aus Gründen der Interpunktion hier weggelassen wurde: W. ANDRAE, *WVDOG* 39 (1922) 79 Nr. 104 Abb. 57 a-b. Berlin VA 8272. Für die liebenswürdige Vermittlung der Museums-Neuaufnahmen ist E. KLENGEL-BRANDT, für die Publikationserlaubnis G. R. MEYER zu danken.

¹¹⁾ Der Kopf war eingedübelt. Vgl. dazu den weiblichen Torso aus Warka: *UVB* 16 (1960) 37 Tf. 16. Terminus ante quem: späteste Djemdet Nasr-Zeit.

steinerne Gegenstück zu unserer Bronze zu erkennen ist. Das Fragment hat einer etwas größeren Gestalt — ob stehend oder hockend bleibt natürlich ungewiß — angehört, da der Rumpf allein schon 6 cm Höhe mißt. Zweifellos war das Stück glänzend gearbeitet; das Ellenbogengelenk ist ganz naturgetreu angegeben, ebenso sind die Fettpolster des Oberarmes sehr realistisch durch zwei tiefe Falten gekennzeichnet. Für eine Frauendarstellung erschien Andrae die Angabe der Brust — zu Recht — als zu klein. Leider verknüpft sich mit diesem Bruchstück, dessen Wert vor allem in seinem Auftreten in einer regulären Grabung zu erblicken ist, kein klarer stratigraphischer Befund.

Etwas besser treffen wir es in dieser Hinsicht mit einer Löwinnenfigur aus Susa, für die ein frühgeschichtlicher Fundzusammenhang überliefert ist (Taf. XLVI, D; XLVII, A-C)¹²⁾. Zwischen seinen Pranken hält das langhinstreckte Tier einen hockenden Mann, dessen Kopf gerade im weit aufgerissenen Rachen zu verschwinden droht¹³⁾. Im Gegensatz zu der kräftig-muskulösen Figur des Mannes steht der elegante, zylindroide Löwinnenkörper mit seiner überbetonten Länge. Dessen formale Gliederung bleibt auf der Außenfläche; das Tier ist in statischer Ruhe erstarrt. Schon dem Erstbearbeiter, R. DE MECQUENEM, fiel auf, daß die dramatische Situation, in der sich Gruppe augenscheinlich befindet, in krassem Gegensatz zu ihrer Ausdrucksfähigkeit steht: „L'attitude de l'animal est sans agitation ni férocité; les yeux paraissent plutôt ironiques, sans exprimer le triomphe“¹⁴⁾, wie auch das Gesicht des Bedrohten ruhig scheint, ja es haftet ihm geradezu etwas Stupendes an. Dieser Widerspruch würde sich aber vermutlich auflösen, wären wir imstande, die Gruppe zu deuten. Vermutlich hat die Situation für den Mann gar nichts Bedrohliches, sondern Mann und Bestie dürften auf Grund eines Dressuraktes in voller Übereinstimmung handeln, was seine fürchterliche Macht, die schon der Gesichtsausdruck der Bronze suggeriert, erklärt. Gewiß ist mit dieser naheliegenden Annahme noch keine volle inhaltliche Deutung ausgesprochen, und es wäre spekulativ, von der unsicheren Zuordnung des Assur-Fragmentes zum Ishtar-Tempel über die Löwin als vermeintlichem Attributivtier auf einen Zusammenhang zwischen dem brutalen Mann und dem Kult schließen zu wollen. Jeden-

¹²⁾ MDP 25 (1934) Tf. X: 1-3; A. U. POPE, *A Survey of Persian Art* 2 (1964-5) Tf. 17 a-b; W. NAGEL, *BJV* 3 (1963) Tf. XIV: 1 a.O. p. 57 = Susa Bb, wohl nicht akzeptabel. — Das Stück stammt aus „sondage n° 2“ vom „II^e Niveau“ der Akropolis unter einem Lehmziegelgebäude. L: 13 cm, H: 5 cm, größter DM: 5 cm, Material: Bitumen (Augen geritzt, Körper geschnitten). Die Bereitstellung der Museumsaufnahmen ist der Freundlichkeit von P. AMIET und A. CAUBET zu verdanken.

¹³⁾ Das Motiv wiederholt sich in anderer Anordnung auf dem „Berliner Sockel“ (W. NAGEL, *BJV* 6, 1966, Tf. VII unten), wurde a.O. aber ebenso wenig zum Vergleich herangezogen wie der Sockel des Puzur-Inšušinak, der wohl die einzige Parallele zur Denkmalsgattung bildet. Zur Datierung des Sockels vgl. B. HROUDA, *Vorderasien I. Handbuch der Archäologie* (1971) 86.95. Siehe auch C. HENTZE, *JPEK* 23 (1970-3), 136 Tf. 89:47-8.90:49-50.

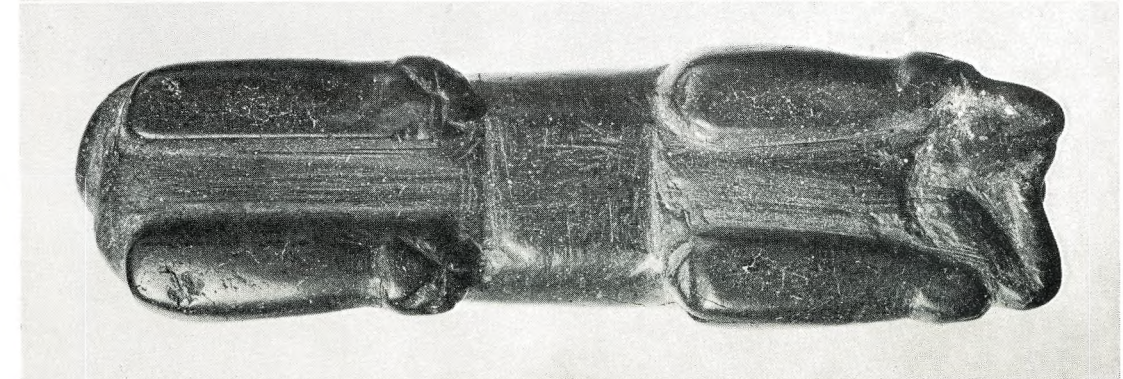
¹⁴⁾ MDP 25 (1934) 200 f.



Kauernder nackter Mann, sog. „Büssender König“; ca. 1:1; British Museum 86 259; Museumsaufnahmen.



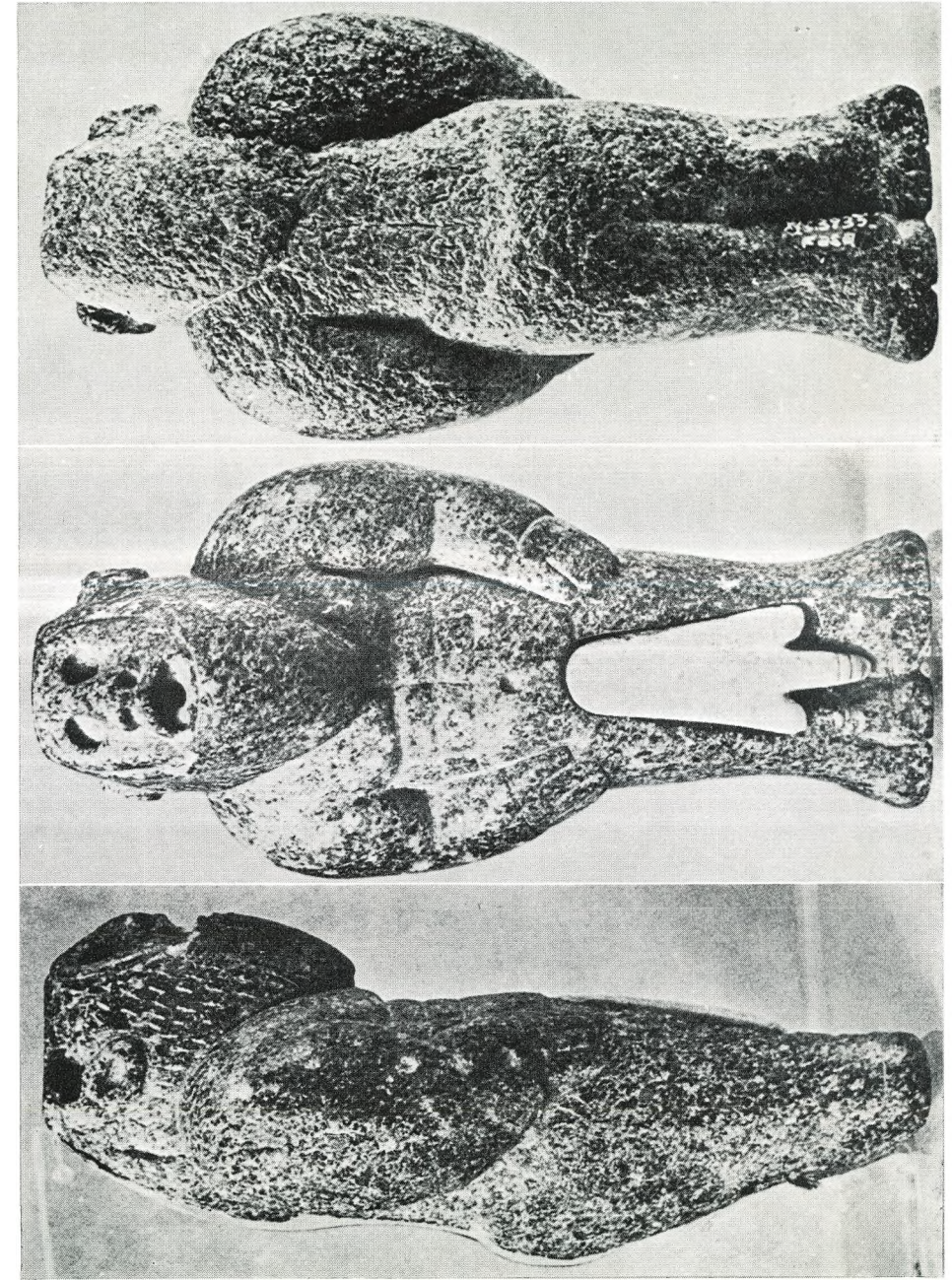
A-C: Fetter Mann aus Assur; Berlin VA 8272; ca. 1:1; Aufnahmen Staatliche Museen (VAN 9739). D: siehe Unterschrift zu Tf. XLVII.



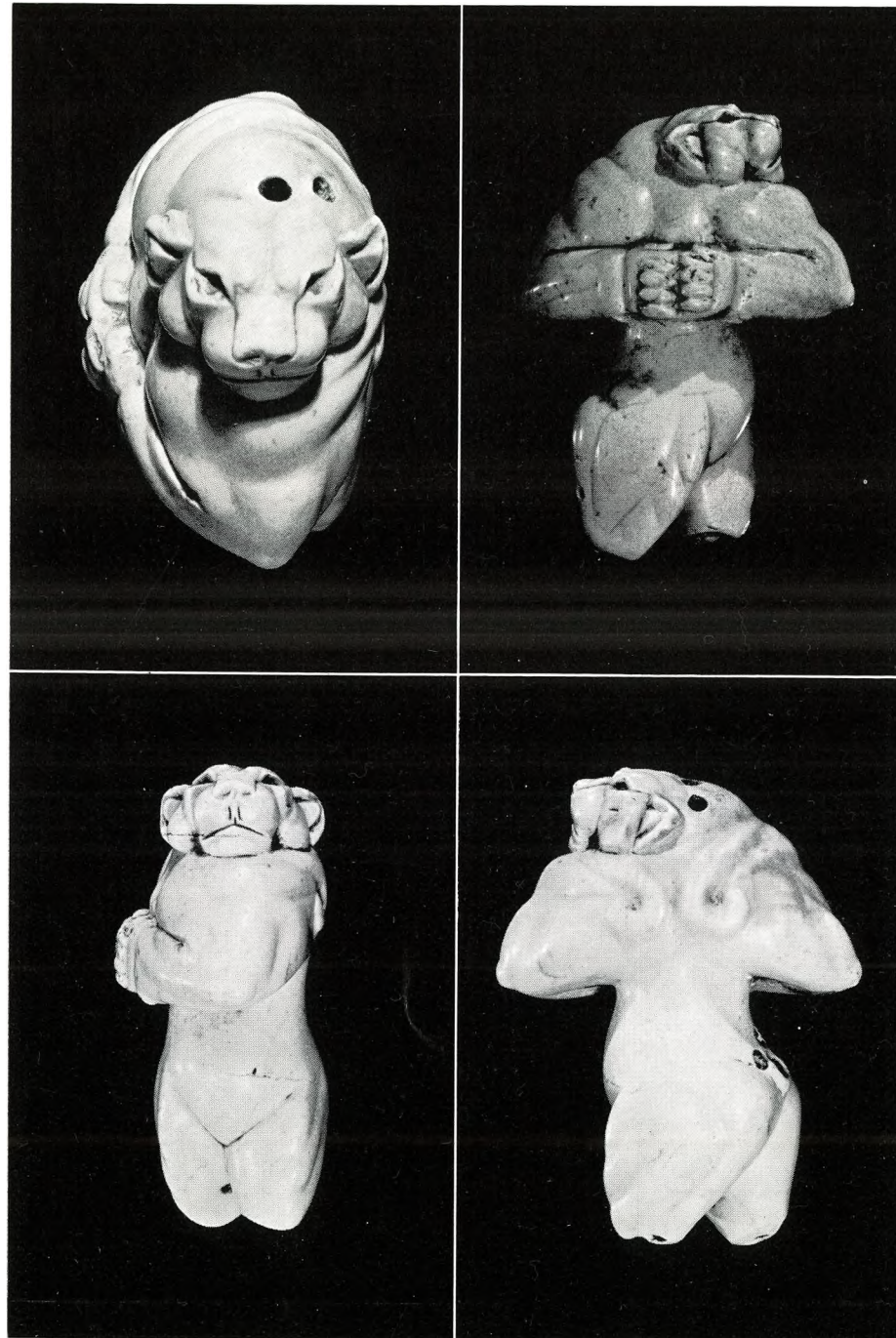
A-C: Löwin einen Mann verschlingend; Louvre; ca. 2:1; Museumsaufnahmen.



Narbenträger E; Louvre AO 21 104; ca. 1:1; Museumsaufnahmen.



Berliner Stiermensch A; Museum für Vor- und Frühgeschichte XI c 3935/1965; ca. 1:1; nach *BJV* 8 Tf. XVII:1-3.



Löwendämon; The Brooklyn Museum L. 48.7.9, New York; A ca. 1:1; Aufnahmen „by courtesy of the Brooklyn Museum. On loan from Mr. Robin B. Martin”.



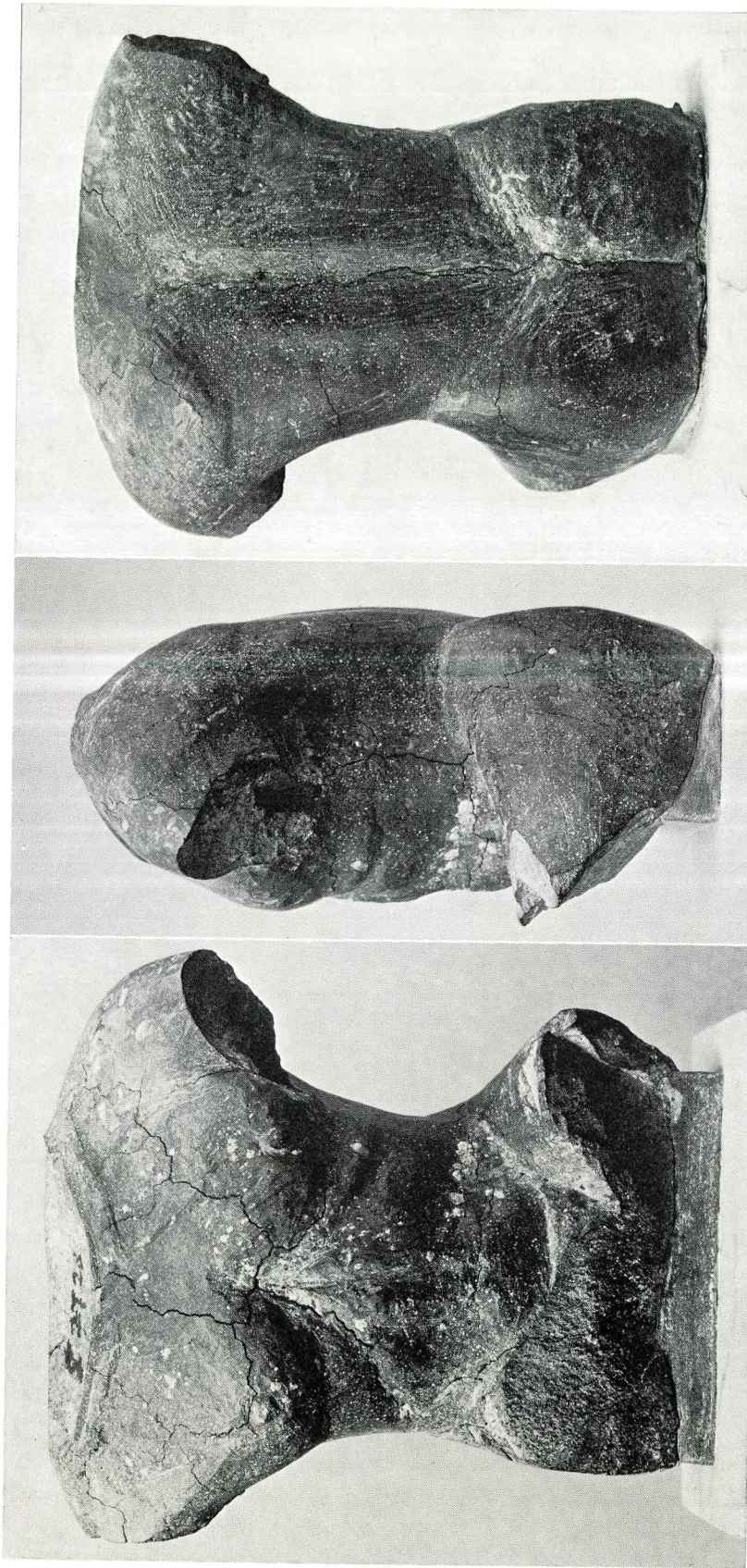
A-B: Fabeltier aus Susa; Louvre Sb 108; B ca. 2:1; Museumsaufnahmen. C: Narbenträger B; Privatsammlung; ca. 1:1; nach *Artibus Asiae* 26 Abb. 10.



Oben: Kopf aus der Hilprecht-Sammlung; Universität Jena Nr. A 5; ca. 1:1; nach *BJV* 8 Tf. XXV. Unten: Hockender Gefangener aus Warka; Berlin VA 6004; ca. 1:1; Aufnahmen Staatliche Museen (VAN 9736-38).



Schreitender Mann mit Ibex-Kopfputz; The Brooklyn Museum L 51.6, New York ca. 1:1; Aufnahmen „by courtesy of the Brooklyn Museum. On loan from Mr. Robin B. Martin”.



Männer-Torso; Louvre Sb 2728; Museumsaufnahmen.

falls stimmt das Motiv des Hockenden in allen wesentlichen Einzelheiten mit der Bronze überein. Wie die Aufnahme der Unterseite erkennen läßt (Taf. XLVII, c), entspricht sich die Position der Beine bei beiden Figuren weitgehend. In beiden Fällen sind die Füße nach rechts untergeschlagen, nur ist bei der Gruppe das linke Bein zugunsten des geschlossenen Konturs weniger weit an den Körper herangezogen. Übereinstimmung herrscht auch in der Position der Arme, die hier (Taf. XLVI, d) wie hängend von den lastend vorgezogenen Schultern auf die Schenkel reichen. Gleichartig sind die schwellende Muskulatur, die Halslosigkeit, gleich sind auch Breite und Überbetonung des Rumpfes bei Vernachlässigung des kraftlosen Unterkörpers. Die Personen sind zweifellos identisch, obwohl das „Opfer“ der Löwin bartlos ist und auf den Seiten einen einfachen Gürtel trägt, der vorne nicht dargestellt ist. Waagerecht über seine Stirn zieht sich eine Falte ¹⁵⁾ — oder ist es nicht vielmehr eine *Narbe*?

Unser Blick fällt nämlich auf eine Gruppe von sechs Statuetten aus dem Kunsthandel, die nicht immer zutreffend als „Narbenmänner“ bezeichnet werden, denn nicht alle weisen den quer über das Gesicht sich ziehenden „Schmiß“ auf (Taf. XLVIII-XLIX) ¹⁶⁾. Diese teilweise komposit gestalteten Steinfiguren werden einem südöstlich von Sumer gelegenen, noch nicht näher zu benennenden Kulturkreis zugesprochen ¹⁷⁾. Unter den sechs zur Zeit bekannten Fragmenten (A-F; vgl. Anm. 16) sind drei Typen vertreten, deren Hauptcharakteristika sich hier gegenübergestellt werden:

Typ 1 (C-F):	Typ 2 (B):	Typ 3 (A):
Komposittechnik	Komposittechnik	Einlagen
bekleidet	bekleidet	nackt
Schuppenhaut	glatte Haut	glatte Haut
Narbe	Narbe	keine Narbe
kurzer Bart	kurzer Bart	langer Bart
schwellende Plastizität	dass.	dass.

Bei den Figuren aller Gruppen kann der Oberkopf zur Aufnahme einer Kopfbedeckung hergerichtet sein ¹⁸⁾; B-F hatten Einlagen zur Markierung von

¹⁵⁾ „un pli“.
¹⁶⁾ Sie sind zusammenfassend behandelt von W. NAGEL, *BJV* 8 (1968) 104 ff. Tf. XVII-XXII. Wir behalten die Bezeichnung A-F, die NAGEL den Statuetten gegeben hat, hier bei; dabei wird A als (Berliner) Stiermensch zitiert, C-F werden als Schuppenmänner bezeichnet. B-F sind Narbenträger, nicht jedoch A! Bei dem Hut von D soll es sich um eine moderne Zutat handeln. Vgl. HROUDA a.O. 97 f.
¹⁷⁾ Als Heimat der Gattung wird allgemein die Fars genannt; W. NAGEL als Erfinder der „Westmakkanischen Hochkultur“ schreibt sie der Gegend von Shiraz zu (a.O. 114 f., so auch HROUDA a.O. 97 f.). Auf die a.O. 104 gewählte Terminologie (erythräisch usf.) braucht wohl nicht eigens eingegangen zu werden. Vgl. auch die Rez. von E. KLENGEL-BRANDT, *OLZ* 67 (1972) 43 f. — Vgl. dazu auch Anm. 46-48.
¹⁸⁾ Die Abarbeitung an den Köpfen B und F entspricht formal dem Aufsatz der ver-

Details über die ungewöhnliche Komposittechnik hinaus; in allen Fällen handelt es sich um Standfiguren.

Wie die Aufstellung lehrt, sind die Übereinstimmungen zwischen den „Narbenmännern“ weniger antiquarischer Natur als vielmehr stilistischer Art. Gemeinsam ist ihnen ein untergesetzter athletischer Körperbau mit betonter Gliederung der einzelnen kraftstrotzenden Muskelpartien, der brutale Ausdruck sowie eine allgemeine Plumpheit und grobschlächtige Massigkeit. Bei allen geht der Kopf direkt in den Rumpf über. Die Beine haben Säulencharakter, die Hände sind erstaunlich winzig, die Konturen sind fließend, und harte Übergänge werden vermieden. Da unsere Bronze sowohl diese Eigenschaften als auch eine außerordentliche Plastizität mit den „Narbenmännern“ teilt, kann es keine Bedenken geben, sie — zusammen mit dem Assur-Fragment und der Löwinnengruppe — der Gruppe im weitesten Sinne anzuschließen und ihre Herkunft demselben Zentrum zuzuschreiben. Wegen der eklatanten Schwerpunktverlagerung in den Oberkörper ist sie besonders dem Stiermenschen A (Typ 3) an die Seite zu stellen.

Nun sind die Kennzeichen unserer erweiterten Gruppe nicht etwa Ausdruck eines inhaltlich bedingten Gattungsstiles, wie man wegen des Übergewichts der Narbenträger unter ihnen, deren Wildheit an ihre (kultische oder sonstige) Funktion gebunden sein könnte, vermuten möchte. Wegen ihres abstoßenden Äußeren, das durchaus als gemeinsames Merkmal gewertet werden muß, empfinden wir ihre plastischen und ikonographischen Eigenheiten als Negativum. Das Gegenteil ist bei einem aufrecht schreitenden Löwendämon der Fall, den das Brooklyn Museum beherbergt, einer Tierplastik von prachtvoller Erhaltung und unübertrefflicher Qualität (Taf. L, A-B)¹⁹. Trotzdem finden wir an ihr alle Charakteristika vor, die auch die bisher aufgeführten Stücke kennzeichnet; obwohl wir sie gefühls- und geschmacksmäßig als Positivum werten, spricht doch dieselbe Geisteshaltung aus ihr. Die Massigkeit der halslosen Schulterpartie des Löwendämons ist noch deutlicher hervorgehoben als an den acht Männerfiguren, andererseits wirkt die Gestalt zwar monumental, aber weniger plump; die Gliederung der Körpermassen, die erstaunlich genaue Körperbeobachtung voraussetzt, mit ihrer hohen plastischen Wirkung und die ungewöhnliche Torsion des Oberkörpers verleihen dem Tier, das Wildheit und Brutalität mit den „Narbenmännern“ teilt, einen geradezu eleganten Schwung.

meintlichen Tiara des „büßenden Königs“. An F fällt, wie Seiten- und Rückansicht zeigen, die zylindroide Kopfform auf. Genau wie der „Fez“ verjüngt sie sich nach oben; das Ganze ist allerdings kürzer und gedrungen. Zum flachen Kasten, den B an sich preßt, vgl. Anm. 3.

¹⁹ P. AMIET, *Elam* (1966) 104 f. Nr. 60 A-B mit älterer Lit. Seitdem: HROUDA a.O. 97 Tf. 15; H. ASSELBERGHS, *JEOL* 22 (1972) 247 Tf. XLI A. Bei PARROT besser, aber gekontert abgebildet. Für die Vermittlung der Aufnahmen Tf. L ist A. JACOBSEN zu danken. — Nach B. L. GOFF, *Symbols of Prehistoric Mesopotamia* (1963), 111 Tfabb. 455 nahe Bagdad gefunden.

Durch Einlagen, Dübellöcher und komposite Technik ist der Löwe auch rein äußerlich unserer Gruppe verbunden. Sein Auftreten auf proto-elamischen Siegelabrollungen der Phase Susa C, wobei als Kuriosum zu bemerken ist, daß das Vorbild für die Torsion in der vorstelligen Reliefwiedergabe zu suchen ist, gewährt uns auch chronologische Aufschlüsse und gibt einen Hinweis zur Herkunft. Beides wird gestützt durch den Anschluß eines plastisch auf gleicher Stufe stehenden Fabeltieres mit Löwenkopf und Rinderbuckel aus einem der „archaic deposit's“ aus Susa Cc (Taf. LI, A-B)²⁰.

Besäßen wir die Zwischenstufen nicht, gäbe es scheinbar keine Verbindung zwischen dem Fabeltier und unserem Ausgangspunkt, dem „büßenden König“. Der Kreis läßt sich jedoch noch weiter auffüllen.

Der oben erwähnte Narbenträger B unterscheidet sich in mehrfacher Hinsicht von seinen Kollegen C-F: er ist größer, trägt eine zusätzliche Gesichtsnarbe und drückt statt des Zylinders ein Kästchen an die Brust; das Haupthaar zeigt Zickzack- anstelle von Parellelritzung, und statt der üblichen Verdübelung hat er einen angearbeiteten Zapfen (Taf. LI, c). Daß ihn die glatte Haut ohnehin von C-F trennt, sahen wir schon anläßlich der Typeneinteilung, auch ist er weniger voluminös, wenn auch noch immer hochplastisch gearbeitet. Wegen der Bartstilisierung in einer ganz spezifischen Lockenform hat W. NAGEL ihm zu Recht das Kopffragment aus der Hilprecht Sammlung angeschlossen (Taf. LII, oben)²¹, dessen Bedeutung jedoch nicht erkannt²².

Das Kopffragment, an dessen Entstehung im vorderasiatischen Raum sogar gezweifelt wurde, zeichnet sich durch einen konischen Haartuff aus, für den — abgesehen von der Stilisierung — sehr wohl gleiche Erscheinungen in Sumer nachzuweisen sind: Figuren hockender, nackter Gefangener aus Warka haben den gleichen konischen Kopfputz (Taf. LII, unten)²³. Wie nämlich der Hals-

²⁰ AMIET a.O. 109 Nr. 63 = W. NAGEL, *BBV* 8 (1964) Tf. 17:2. „Félin monstrueux“. Vgl. das Ornament (?) auf der rechten Schulter mit den „Locken“ des Löwendämons. Die Abbildungen Tf. LI, A-B sind der Freundlichkeit von P. AMIET zu verdanken.

²¹ NAGEL a.O. 118 f. Tf. XXV: 1-3.

²² Auch nicht von der Rez. E. KLENGEL-BRANDT, *OLZ* 67 (1972) 43, die zu Unrecht meint, W. NAGEL habe zu diesem Kopf nichts beizutragen. Dieser bemerkt immerhin: „Die aus dem Halsansatz zu entnehmende vorgebeugte Kopfhaltung paßt nicht zu einem normalen Standbild ...“. — Das Fragment läßt damit auf einen 15-20 cm *Hockenden* deuten, eine Schlußfolgerung, die W. NAGEL noch nicht zog. In der Größenordnung schließt es sich eng an B an.

²³ Besonders ähnlich: *WVDOG* 51 (1928) 67 f. Tf. 94 b und d oben links = A. MOORTGAT, *Die Kunst des Alten Mesopotamien* (1967) 15 Tf. 3. — Berlin VA 6004. Für die Vermittlung der Neuaufnahmen des heute leicht gereinigten Stückes ist E. KLENGEL-BRANDT, für die Publikationserlaubnis G. R. MEYER zu danken. — Nachstehend eine Zusammenstellung aller bis jetzt bekannt gewordenen Gefangenendarstellungen nach B. HROUDA, *BaMi* 5 (1970) 38 f. 44, vgl. dort auch zur Datierung:

1) s.o.

2) *WVDOG* 51 (1928) Tf. 93 d.e.i. = MOORTGAT a.O. Tf. 5

3) ebda. Tf. 94 a.b und d unten links

ansatz des HILPRECHT'schen Kopffragmentes zeigt, muß der Kopf in derselben Weise wie bei den Warka-Figuren auf hochgezogenen Schultern und gekrümmtem Rücken bei vorgerecktem Kinn gesessen haben (vgl. Anm. 22), so daß wir ihn als Bestandteil einer *Gefangenenplastik* deuten und von den anderen Narbenträgern auch aus diesem Grunde absondern müssen. Daß er ethnographisch betrachtet jedoch an diese und nicht an die Warka-Figuren anzuschließen ist, bedarf trotz W. NAGELS Restbedenken ²⁴⁾ keiner Diskussion mehr.

Greifen wir nun noch einmal auf den Stiermenschen A zurück. Ein Verbindungsfaden läuft von ihm über einen Kopf aus Warka ²⁵⁾ zu einer Lapislazuli-Statuette in Leiden; diese wiederum bildet ein Pendant zu zwei vorzüglichen Kupferstatuetten bärtiger, nackter Männer mit Ibex-Hörnern in Brooklyn (Taf. LIII) und Buffalo ²⁶⁾. Da ich diese vier Stücke an anderer Stelle in aller Breite behandelt habe ²⁷⁾, kann ich den Brückenschlag hier als erfolgt voraussetzen, zumal schon von anderer Seite auf gewisse Gemeinsamkeiten von Statuetten und Narbenträgern hingewiesen wurde ²⁸⁾.

Im Augenblick der Bewegung des weit ausholenden Schreitens bei kraftvoll gespannten Muskeln erfaßt, zeigen die Kupferstatuetten dieselbe überraschende Wirklichkeitstreue, die auch den Löwendämon auszeichnet. Von dem nunmehr letzten Glied der Kette, den Kupferstatuetten, ausgehend, ist wiederum die kulturelle und zeitliche Neubestimmung eines Männer-Torsos aus bituminösem Stein möglich (Taf. LIV) ²⁹⁾. Seine Qualität ist so überraschend gut, daß M. RUTTEN ihn für „vraisemblablement d'époque plus tardive“ hält ³⁰⁾, als der

4) ebda. Tf. 94 b.c und d unten Mitte

5) ebda. Tf. 94 b und d oben rechts = MOORTGAT a.O. Tf. 4

6) ebda. Tf. 94 b und d unten rechts

7) *BaMi* 5 (1970) 72 Tf. 22 a-b

Hinzu kommt als Nr.

8) *UVB* 8 (1937) 51: „Wir fanden im Jahre 1931 eine gleichartige Figur im Lehmziegelmauerwerk der Zikurrat A.“ (E. HEINRICH). Nicht abgebildet.

Als Vergleich nennen alle drei Bearbeiter Siegelabrollungen mit Hockenden der Uruk IV-Zeit aus Warka und aus Susa (Ca), doch bleibt ungeklärt — worauf E. HEINRICH hinwies — weshalb die Figuren auf den Abrollungen ausschließlich unbärtig, die Statuetten aber bärtig sind.

²⁴⁾ NAGEL a.O. 118 f.

²⁵⁾ *UVB* 10 (1939) Tf. 24 k; vgl. Anm. 27.

²⁶⁾ R. D. BARNETT, *Syria* 43 (1966) 265 ff. Tf. XIX: 1. XX: 1. XXII: 1. Die dort zitierten Kataloge sind mir nicht zugänglich. Neuerdings: NAGEL a.O. 116 Anm. 217 Tf. XXVI; Verf. *OMRO* 1975. Die hier vorgelegten Museumsaufnahmen vermittelte A. JACOBSEN und G. SMITH/J. MITTERAUER. [Cf. p. 388.]

²⁷⁾ J. BÖRKER-KLÄHN, „Drei unveröffentlichte Plastiken im Rijksmuseum van Oudheden zu Leiden“, *OMRO* 1975. Vgl. Anm. 15-16.

²⁸⁾ A. PARROT, *Revue du Louvre* 12 (1962) 93 f. und *Vorderasiatische Archäologie. Anton Moortgat zum 65. Geburtstag* (1964) 232. — Vgl. dazu auch NAGEL a.O. 115.

²⁹⁾ *MDP* 13 (1912) Tf. XXXIII: 1. — H: 10,5 cm. Die Museumsaufnahmen Tf. LIV sind P. AMIET zu verdanken.

³⁰⁾ *Enc* II 211 B.

Fundzusammenhang mit Artefakten des frühen 3. Jts. in Susa nahelegt ³¹⁾, und A. MOORTGAT, sich über stratigraphische Bedenken hinwegsetzend, die Qualität zum Anlaß seiner Datierung in die Akkad-Zeit nahm ³²⁾.

Die Taf. LIV zeigt den mitten in der Bewegung erfaßten Oberkörper eines nach vorn geneigten Sitzenden. Bei kraftvoll ausgeprägten und ausgewogenen Proportionen, die durch Modellierung der Schulterblätter, wie sie im Zweistromland erst in schematischer Ausführung an dem der Manistusu-Zeit zugeschriebenen Standbild aus Assur zu beobachten ist ³³⁾, durch die Angabe von Brustwarzen, fächerförmig stilisierter Bauchmuskulatur, die Markierung der Y-förmigen Kreuzmulde und der Hüftlinie sowie der Rückgratkerbe unterstrichen und gegliedert werden, fehlt ihm die abstoßende Fettleibigkeit sowohl des „büßenden Königs“ als auch der „Narbenmänner“. Selbst gegenüber den Kupferstatuetten und der Lapislazuli-Figur in Leiden, die die Torsion der Rückansicht wiederholt, zeichnet sich der Körper durch größere Gestrafftheit aus, wobei dies und seine Belebung weniger das Ergebnis an der Oberfläche haftender Modellierung als das Resultat innerer Spannung sind. Diese „unorientalische“ Eigenschaft dürfte auch zu der Bemerkung Anlaß gegeben haben, die Plastik nehme „griechische Eigentümlichkeiten“ vorweg ³⁴⁾. Der Eindruck von Bewegtheit ergibt sich nicht nur aus der Torsion, sondern auch aus der Position der Armstümpfe und aus dem Verlauf des Bruches am Halse: bei der Ergänzung denkt man an unterschiedliche Armhaltung und leichte Rechtsneigung des Kopfes.

Dieses Hauptstück bildhauerischen Schaffens aus der Susiana stammt aus Susa D-Zusammenhängen ³⁵⁾ und kann schon aus diesem Grunde nicht akkadisch sein, will man nicht konstruieren, der Torso sei „intrusive“, oder jede der spärlichen Fundangaben aus Susa schlechthin in Zweifel ziehen. Daß dazu jedenfalls erstaunlich wenig Grund vorliegt, zeigt ein Blick auf die Ergebnisse der jüngsten Nachgrabung in Susa ³⁶⁾ und auf das von LE BRETON rekonstruierte Vier-Phasenschema ³⁷⁾, für das ja Notizen aus den alten Grabungen zugrundegelegt wurden: die Abweichungen sind so geringfügig, daß Vertrauen in die älteren Angaben gerechtfertigt ist. Nicht zuletzt müßte man sich auch bei einer Zuordnung des Männer-Torsos zur akkadischen Reichskunst fragen, was seine Nacktheit wohl zu bedeuten habe. Akkadische Herrscherbilder

³¹⁾ Gefunden „au-dessus de la Nécropole (deuxième période)“. Vgl. *MDP* 13 (1912) Tf. XXXII-XL und L. LE BRETON, *Iraq* 19 (1957) 121 Abb. 43: Susa D. Vgl. Anm. 34.

³²⁾ MOORTGAT a.O. 56 Tf. 145-6.

³³⁾ Ebda. Tf. 139-40. Dazu E. STROMMINGER, *BaMi* 1 (1960) 53 Tf. 14.

³⁴⁾ MOORTGAT a.O. 56.

³⁵⁾ Jedenfalls ist kein einziger der an dieser Grabungsstelle gefundenen Gegenstände jünger als ED III; vgl. Anm. 30.

³⁶⁾ LE BRUN, *DAFI* 1 (197.) 211 und P. AMIET ebda.

³⁷⁾ *Iraq* 19 (1957) 79 ff.

sind — den rundplastischen Fragmenten und Reliefdarstellungen nach zu urteilen — ausnahmslos bekleidet, und angesichts seiner unbestreitbaren Qualität in dem Torso einen Zeugen relativ frei gestaltender „Volkskunst“ zu vermuten, kann keinerlei Wahrscheinlichkeit für sich beanspruchen³⁸⁾. Da er sich in den Rahmen der als zur Phase Susa D zugehörig erkannten Plastiken³⁹⁾ in keiner Weise einfügt, er andererseits aber größte Nähe zu den Kupferstatuetten und der Leidener Lapis-Figur, deren Torsion er u.a. aufnimmt, erkennen läßt, habe ich keine Bedenken, ihn *hier* anzuschließen.

Soll das bisher Gesagte nun in eine gewisse Ordnung gebracht werden muß auf oben ausgesprochene Gruppierungen noch einmal zurückgegriffen werden. Einerseits ist auf gleicher Ebene die offensichtliche Zusammengehörigkeit von „büßendem König“ (1), fettem Mann (2) und der Löwinengruppe (3) zu notieren. Andererseits sind bestimmte Eigenschaften dem „büßenden König“ (1), den Narbenträgern B-F (4-8) einschließlich Stiermensch (9) und dem HILPRECHT-Kopf (10) gemeinsam. Während aber im ersten Falle die Übereinstimmungen in Motiv und Stil trotz individueller Unterschiede für Gleichzeitigkeit sprechen, enthalten die anderen Stücke eine gemeinsame Grundtendenz, die auf gleicher Herkunft beruht, aber durchaus zeitliche Unterschiede einschließen kann. Das wird z.B. illustriert durch den treffenden Vergleich zwischen den Narbenträgern und einer Steatit-Scherbe aus Bismya (11)⁴⁰⁾, die ihrerseits an solche aus ED II-Schichten angeschlossen wird, während für die Narbenträger Vergleiche aus anderem zeitlichen Rahmen herangezogen worden sind⁴¹⁾, was hier nur bekräftigt und gestützt werden kann. Steatit-Scherbe und Narbenträger haben eine gemeinsame Wurzel, sind deshalb jedoch keineswegs gleichzeitig. Des weiteren konnte hier der Hilprecht-Kopf an Funde, die mit großer Wahrscheinlichkeit einen Terminus ante quem in der Schicht Eanna IV a erbringen⁴²⁾, angeschlossen werden. Ohne daß damit Grenzen kunstgeschichtlicher Epochen gezogen und diese in absolute Zahlen umgesetzt werden können, kann immerhin eine Relation der einzelnen Stücke zueinander aufgestellt werden, wie sie hier im Koordinatenkreuz (s.S. 387) erscheint.

Nun ergeben sich zwischen den Narbenträgern B-F (4-8) und dem Stiermenschen (9), deren zeitliches Verhältnis zueinander ungeklärt bleiben muß⁴³⁾,

³⁸⁾ Auf gesicherten reichsakkadischen Denkmälern sind nur die Unterworfenen nackt und der aus der sumerischen Ikonographie stammende Libationspriester auf dem Enheduana-Diskus.

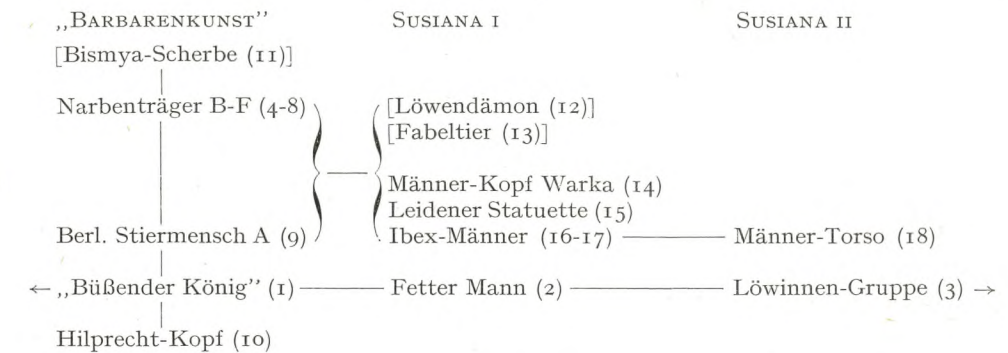
³⁹⁾ LE BRETON a.O. 121 Abb. 44; P. AMIET, *Elam* (1966) Nr. 112. 132-5. 137-42.

⁴⁰⁾ U. SEIDL, *BJV* 6 (1966) 201; gute Abbildung: M. AVI-YONAH/E. G. KRAELING, *Die Bibel in ihrer Welt* (1964) 15 unten.

⁴¹⁾ Vgl. Anm. 27 a.

⁴²⁾ HROUDA, *BaMi* 5 (1970) 38 f. 44. Vgl. Anm. 23.

⁴³⁾ Z.B. taucht der Stiermensch in der Ikonographie *Mesopotamiens* erstmals mit dem Beginn der ED II(Mesilim)-Periode auf.



einmal Verbindungsfäden plastisch-stilistischer Art zum Löwendämon (12) und Fabeltier (13), zum anderen über den Kopf aus Warka (14) zur Leidener Lapis-Figur (15) und den beiden Ibex-Männern aus dem Kunsthandel (16-17). Über die zeitliche Stellung der einzelnen Glieder des Gesamtkomplexes zueinander und zum fetten Mann (2) kann jedoch nichts Bestimmtes gesagt werden. Für den Löwendämon geben Parallelen auf Siegelabdrücken der Stufe Susa C einen Hinweis, der durch das Fabeltier aus einer Deponierung in der Phase Susa Cc bestätigt, aber nicht präzisiert wird (vgl. Anm. 20). Zumindest jedoch können die Parallelen zu den Ibex-Männern auf Siegeln der Stufe Susa B nur als Hinweis auf eine länger andauernde Bildtradition gewertet werden, denn stilistisch und damit zeitlich sind die Kupferstatuetten von den anderen aufgezählten Stücken nicht zu trennen. Das gilt dann auch für den Männer-Torso (18), für den der Susa D-Zusammenhang einen Terminus ante quem bildet (vgl. oben). Dieses Stück ist zusammen mit der Löwinnen-Gruppe ein wenig abzusondern — Plastiken wie der Leidener Panther⁴⁴⁾ gehören hierher; die plastischen Eigenschaften dieser Gruppierung zeigen eine gewisse Distanz zu der Gruppierung 2+12-17. Abgesehen von der ganz allgemein zu beachtenden Frage der Qualität und des Gattungsstiles scheint sich, ähnlich wie in Sumer⁴⁵⁾, ein Nebeneinander zweier verschiedener Auffassungen in der Plastik einer Kunstlandschaft abzuzeichnen; „hochplastischer Realismus“ träge ungefähr das Bezeichnende der Gruppierung „Susiana I“, „stilisierender Realismus“ das der Gruppierung „Susiana II“. Die gemeinsame kunstlandschaftliche Herkunft aus der Susiana ergibt sich sowohl unmittelbar aus den Fundorten als auch mittelbar aus den angeführten Vergleichen.

Aus der Tatsache, daß die nächsten Parallelen unserer im engeren Sinne „Barbarenkunst“ zu nennenden Statuetten⁴⁶⁾ aus den Susiana stammen, er-

⁴⁴⁾ J. BÖRKER-KLÄHN, *OMRO* 1975

⁴⁵⁾ Vgl. ebda.

⁴⁶⁾ Vgl. dazu die Verwendung des Begriffs „klassische Kunst Mesopotamiens“ bei A. MOORTGAT, *Die Kunst des Alten Mesopotamien* (1967) 8.

gibt sich ein Hinweis auf deren Entstehungsraum: er muß der Susiana benachbart, Sumer aber mehr oder weniger fern sein. So ist z.B. auch für die Narbenträger und den Stiermenschen die Fars als Herkunft angenommen worden (vgl. Anm. 17); doch weist ein Neufund der in diesem Zusammenhang schon öfter erwähnten Gruppe der artverwandten Steatit-Gefäße ⁴⁷⁾ auf ein beträchtlich nach Süd-Osten ausgedehntes Verbreitungs- und Herstellungsgebiet dieser Kunst ⁴⁸⁾. Es sei daran erinnert, daß die Herkunftsangabe der Narbenträger auf einer Kunsthändlerangabe beruht. Zumindest ist die Kulturzugehörigkeit der fraglichen Stücke im Augenblick nicht genau zu benennen ⁴⁹⁾; eine wohl mit dem Elamischen zusammengehörige Kunst vom nördlichen Rande des Persischen Golfes könnte sich in ihnen spiegeln.

Berlin

JUTTA BÖRKER-KLÄHN

⁴⁷⁾ Gefäßfragment mit einem unbekleideten männlichen Oberkörper wahrscheinlich lokaler Fertigung aus proto-elamischer Schicht IV B: C. C. LAMBERG-KARLOVSKY, *Excavations at Tepe Yahya, Iran 1967-9. Progress Report I* (1970) 43. 54 f. Tf. 19 C und Abb. 22 A. Vgl. K. SCHIPPMANN, *MDOG* 104 (1972) 50.

⁴⁸⁾ Die Grabungen in Tepe Yahya und Şahdad/Kirman lassen auf eine Ausdehnung der frühen elamischen Hochkultur südlich bis in die Gegend von Bampur und östlich bis an die Grenzen der Wüste Lut denken: vgl. den Bericht von SCHIPPMANN a.O.

⁴⁹⁾ Die von E. NAGEL, „Frühe Plastik aus Sumer und Westmakkan“, *BJV* 6 (1966). 8 (1968) angenommene „erythräische Drillingsgesittung“ Sumer-Elam-Fars, wobei die letzte hypothetisch als west-makkanisch und irreführend als Hochkultur bezeichnet wird (vgl. Anm. 17), ist eine visionäre Konstruktion, die — bei unbestrittener Originalität — z. Zt. wohl keinen ernsthaften Gläubiger findet.

KORREKTURZUSATZ

Zu Anm. 26 Taf. LIII: Inzwischen wurde die Figur in Brooklyn abgebildet von E. PORADA, in *Propyläen Kunstgeschichte* XIII (1974) Farbtf. XII (nach Tf. 70); sie wird dort als Kupferlegierung mit eingelegten Augen aus Knochen bezeichnet.

Chronologisch wertet E. PORADA die Statuette als Erzeugnis der „Jamdet Nasr-Periode um 3000“. Diese Datierung erklärt sich doch nicht etwa aus der Angabe der Verf., daß keine Darstellung auf Siegeln der Uruk- oder Djemdet Nasr-Zeit aus Südmesopotamien eine derartig gehörnte Figur zeige?! Und zur altorientalischen Chronologie vgl. unbedingt B. HROUDA, *Vorderasien I. HArch* (1971). E. PORADA's Beschreibung erregt Neugier: der Mann trage einen Vogelbalg auf dem Rücken (Übersetzungsfehler?!). Geradezu verblüfft ist man aber, wenn man zur Herkunft der Statuette erfährt, das Stück stamme „wahrscheinlich aus Tello“. Gemeint ist nämlich nicht etwa der hypothetische Fundort, sondern tatsächlich der Ort der Herstellung. Denn: die übertrieben aufgebogenen Stiefelspitzen seien ein Zeichen (mesopotamisch-)einheimischer Herstellung, zu dem der Künstler — in Tello — gegriffen habe (wie übrigens auch zu dem Vogelbalg), um die Herkunft aus Nord-Mesopotamien (sic!) oder dem Iran zu kennzeichnen. Man hätte das alles so gerne begründet. Es handelt sich also nicht einmal um ein mißverständenes Motiv, sondern der Künstler hat sich etwas dabei gedacht.

Zu Anm. 40: Abb. von PORADA ebda. Tf. 67. Man beachte die (Um-)Datierung „neolithische Schicht, 4500/3800“.

Zu Anm. 20 Tf. LI: Abb. von PORADA ebda. Tf. 70. Man beachte wiederum die Datierung „proto-elamisch um 3000 oder früher“. Aber guter Vergleich wegen der — nicht vorhandenen — Metallbeine mit dem Stier von Warka.

Aan Professor Dr. M. A. Beek bij zijn afscheid als Hoogleraar aan de Universiteit van Amsterdam.

A REINTERPRETATION OF EXODUS 3:21-22 AND RELATED TEXTS

Ex. 11:2f., 12:35f. and Ps. 105:37f. (Gen. 15:14b)

These specific texts from Exodus have been discussed many times, by ancient commentators as well as in modern commentaries. Almost ten years ago my attention was drawn to them by OTTO EISSFELDT's remark (in the third German edition of his *Einleitung in das Alte Testament*, 1964); "der Auftrag (in Ex. 3) mündet aus in den Befehl die Ägypter zu bestehlen". I began to doubt the adequacy of translating the verb *niššēl* as "bestehlen" (to rob, defraud), as "berauben" (to plunder, MARTIN NOTH's rendering) or as "to despoil" (COATS)¹⁾. Moreover, the reconstruction and explanation of the context of these verses by the authors just mentioned seemed to me open to serious questioning.

In the following article we shall try to find out whether—and if so, in which way—the verses mentioned above are related to the immediate context, and how the parallel verses compare with each other. In addition to this, we shall deal with the question whether there are somewhere in the Old Testament situations more or less comparable to the one presupposed in the above-mentioned passages. On the basis of this investigation we shall then formulate our own conclusions as to the meaning of these verses.

A simple listing of the parallel texts may help to see the similarities and differences between them (the quotations are taken from the RSV).

Ex. 3:21 And I will give this people favour in the sight of the Egyptians, and when you go, you shall not go empty,

22 but each woman shall ask of her neighbour, and of her who sojourns in her house jewelry of silver and gold AND CLOTHING and you shall put them on your sons and on your daughters, THUS you shall DESPOIL THE EGYPTIANS.

11:2 "(Speak now to the people), that they ask every man of his neighbour and every woman of her neighbour jewelry of silver and of gold."

3 And the Lord gave the people favour in the sight of the Egyptians. Moreover, the man Moses was very great in the land of Egypt, in the sight of Pharaoh's servants, and in the sight of the people.

12:35 (The people of Israel had also done as Moses told them), for they had asked of the Egyptians jewelry of silver and gold AND CLOTHING.

¹⁾ M. NOTH, *Das Zweite Buch Mose. Exodus, ATD*, 1959, 67, 73; cf. H. GRESSMANN, *Mose*, 1913, 105 ff.

36 and the Lord had *given the people favour in the sight of the Egyptians*, so that they let them have what they asked. THUS they DESPOILED THE EGYPTIANS.

Ps. 105:37 (And he led forth Israel) with *silver and gold* and there was none among the tribes who stumbled.

38 Egypt was glad when they departed, for dread of them had fallen upon it...

Some preliminary observations can be made immediately.

- a) There is obviously a connection between all of these passages.
- b) While Ps. 105:37f. has a different style and wording, it is definitely related to the other passages as a theological reflection—in poetical form—of the Exodus tradition. It interprets the Egyptian conduct and open-handedness (their gladness when the Israelites departed) as caused by fear. The theological position reflected in this Psalm can best be dated in the period between the Exile and the time of the Chroniclers (Ps. 105 is partially inserted into I Chr. 16).
- c) The three Exodus passages have much in common, particularly the statements that the Lord gave Israel favour in the sight of the Egyptians and that the Israelites had to ask the Egyptians silver and gold jewelry ²⁾.
- d) On the other hand there are undeniable differences and particularities, including the following: (1) the words "you shall not go empty" in 3:21f.; (2) whereas in 3:22 the women are the ones who have to ask the Egyptians, every man and every woman has to do so according to 11:2, while 12:3 in this connection uses the expression "the people of Israel"; (3) clothing is mentioned in 3:22b and in 12:36, but not in 11:2f.; (4) the verb *niššēl* is used in 3:22b and in 12:36, but not in 11:2f.; (5) only one passage, 3:22, mentions the sons and daughters as the bearers of the gifts; (6) the significance of Moses is stressed only in 11:3b; (7) it is only in 12:36 that the *Hiph.* of the verb *šā'al* is used.

On the basis of these data it is evident that a closer affinity exists between 3:21f. and 12:35f. than between either one of these passages and 11:2f. The last passage lacks the verb *niššēl*, does not refer to the clothing, mentions the men side by side with the women and stresses the great significance of Moses. In chapter 11 it is only the end of vs. 2 and the beginning of vs. 3 which closely resemble the wording of the other passages, be it in an abridged form. The suggestion seems in order therefore, that 11:2f. is a younger form of the same tradition (vs. 2 is written in the imperative, vs. 3 in the narrative style).

Although there are some differences between the passages in chapters 3 and 12 (among these differences are the use of the *Hiph.* of *šā'al* in 12:36 and the

²⁾ G. W. COATS, "Despoiling the Egyptians", VT 18 (1968) 450-457.

explicit mentioning of the women in 3:22), the similarities are so striking that the conclusion seems justified that both of them go back to one of the major traditions of the Exodus, the passage from chapter 3 to be placed at the beginning, and the other one at the end of that tradition. The following points seem worth stressing in connection with our dating of 11:2f.

1. The mentioning of Moses, the way in which he is presented, and the introduction of 11:3b by the particle *gam* make it evident that this sentence is a later addition to the (in itself already secondary) text. The emphasis on the greatness of Moses seems to belong to the younger strata of the Exodus tradition (see Ex. 14:31 and the discussion of Ex. 13f. by K. VON RABENAU, "Die beiden Erzählungen vom Schilfmeerwunder in Ex. 13:17 - 14:31," *Theologische Versuche*, ed. by P. WÄTZEL and G. SCHILLE, 1966, pp. 7-29, esp. pp. 26ff.). Gradually Moses is elevated to the rank of mediator between God and Israel, till his position is so highly exalted that his name can be mentioned alongside the name of Yahweh. VON RABENAU rightly considers the passage he discusses as characteristic of P, and the text presently under consideration, Ex. 11:3b, may well belong to the same period.

2. The emphatic mention of men besides women in 11:2a is a much more important deviation from 3:21f. than the formulation used in 12:35, which can be explained by the fact that later editors liked to harmonize the text and, therefore, after the insertion of 11:2f. did no more call attention to the women as mentioned in 3:22. From the Samaritan text tradition it becomes evident how much is rewritten in these texts: in 3:22 the remark of 11:2 is inserted, that the men have to ask their neighbour; in Ex. 12:35 *hazzē* is added after *hā'ām* (cf. 3:21); in Ex. 11:3 the *Hiph.* of *šā'al* of 12:36 is inserted.

3. The suggestion here presented is in opposition to MARTIN NOTH's thesis (in his *Exodus*, ATD.). He considers 11:2b, 3a as the original text.

The conclusion to which we have come in the first section of this article is, therefore, that the four passages under discussion represent three different versions of the tradition about the circumstances of Israel's departure from Egypt: a) the version of chapters 3 and 12, representing a Yahwistic tradition; b) the passage in chapter 11, in part a shorter form of the previous version (J), and containing also a supplementary P remark so that in the form handed down to us it can be designated as a P tradition; and c), the version of Ps. 105, still later in date, most likely from the period between P and Chronicler.

Proceeding to the next issue, that of the relationship of those particular texts to the contexts in which they are found, I am inclined to agree with NOTH's remark that we find here "ein ausgesprochenes Nebenmotiv" ³⁾. It may

³⁾ *Exodus*, 73.

have its origin in very ancient traditions which were not incorporated from the beginning in the major Exodus traditions, or it may have originated at a much later date, as a younger interpretation of the already existing Exodus traditions. NOTH and COATS opt for the first explanation; EISSFELDT and FOHRER even consider it as the most ancient part of the Exodus history (EISSFELDT assigns it to the *Laienquelle*, L, and FOHRER ⁴) to the nomadic tradition, N). Further investigation seems in order.

In the passages we consider as the most original ones (chapters 3 and 12), three points seem of particular interest in connection with the study:

a) the role (*šā'al*) attributed to the women in 3:21f. (cf. 11:2b); b) the reference to the items which the Israelites carried off; and c) especially the meaning of the verb used at the end, the *Pi'el* of *nsl*. In more than one way the first and the last points seem interrelated. EISSFELDT's, FOHRER's and NOTH's translation of *niššēl* as "stehlen", "rauben", "ausrauben" has lead the commentators to the conclusion that the verb *šā'al* means "to borrow". By asking to borrow jewels, the poor Israelite women would have feigned to bring the possessions back, but by not returning they would have shown their superiority by outwitting the Egyptians. And Yahweh would have been the instigator of all this. This interpretation, fascinating as it may be, does not really convince one who reads the passage in its ancient oriental context.

First of all the whole text seems to point to a friendly relation of the Egyptians to the Israelite women and conversely. The idea that the latter would have deceived and robbed the Egyptians is in conflict with the impression of the existence of good relationships between them, a situation called forth by the intervention of Yahweh. In this connection it seems worth emphasizing that neither one of these passages contains any allusions to fear as the motive for the conduct of the Egyptian women.

A further consideration of the second point listed above may lead to a more satisfactory interpretation of the role and acts of the Israelite women. There seems to be nothing surprising in their asking for silver and gold jewelry and clothing. However, the translation "jewelry" is a free rendering of the very general noun *kēlî*, meaning article, object, vessel, etc. These objects are in no way exclusively or primarily those suitable for women, as seems to be the case here. The three items mentioned in the Exodus passages are also the first three items mentioned in the list of presents which Solomon received from his vassals, I Kings 10:25 (= II Chr. 9:24; it is the only other text in which the three items are mentioned together). In II Sam. 8:10 (= I Chr. 18:10) the articles of silver and gold are the gifts which David received from the king of Hamath after one of his victories. From both texts it is evident that presents

⁴) G. FOHRER, *Überlieferung und Geschichte des Exodus*, 1964, 29, 84.

like these played a role in the relations between kings and their equals and vassals, and that they were seen as suitable means for honoring great dignitaries. It may well be therefore that the gifts which the Egyptian women presented to the Israelites must be seen primarily as an expression of the high esteem in which they were held since they "participated" as it were in the triumph and victory over the Pharaoh and Egypt. The vss. Ex. 3:22f.; 12:35f.; and also 11:2f. constitute the conclusion of the Exodus history in the proper sense showing Yahweh's victory and Israel's sharing therein. With the reminder of this event Ps. 105 comes to its glorious end, and the prediction in Gen. 15:14 about the sojourn in Egypt is concluded with the mentioning of the abundance which the Israelites will take along with them leaving Egypt.

This idea reminds us of Second-Isaiah's reference to the redemption of Israel from the Babylonian exile. Both he and his disciples (Third-Isaiah) prophecy that once the people will come and bring the Israelites back to their country, while kings and queens will be their foster fathers and nursing-mothers and will bow down to them (Is. 45:14ff.; 49:22ff.; 54:60; 61). In 60:9-11 the silver and gold and the wealth of the nations come again into the picture. Here again Yahweh is the One who calls the peoples to glorify Israel in this way. The O.T. idea of Yahweh's victory includes the notion that the peoples give up their wealth willingly and become the vassals of Israel.

Far from being a more or less alien element in the O.T.—as EISSFELDT, FOHRER and NOTH suggest—the ideas expressed in Ex. 3:21f. and 12:35f. seem to be in accord with the message of the whole O.T. That which is told in the Exodus history finds its echo in Gen. 15 and in Ps. 105, and is then finally repeated in an even more exalted way in the prophetic songs of Second- and Third-Isaiah ⁵).

The view of the scholars just mentioned is undoubtedly partly determined by the fact that all of them translate *niššēl* in an unfavourable sense. "To rob, to plunder", however, is not the only possible or the most plausible translation of this verbal form; it even may be asked whether it ever has this specific connotation. Before, however, persuing this point, there is another related question, to which we shall turn our attention first.

For the interpretation of *niššēl* in the sense of to plunder has—as already noted—convinced many commentators that the verb *šā'al* in our passage does not have the usual meaning "to ask" but "to borrow" (cf. e.g. the translations

⁵) It is clear that the idea of voluntariness in Second-Isaiah is accentuated much more explicitly than in the Exodus passage, though already in Ex. 12:36 the *Hiph.* of *šā'al* gives expression to the willingness of the Egyptians to meet the demands of the Israelites. A difference of sphere, nevertheless, cannot be denied, so that the conclusion is justified that the Exodus passage must be considered more ancient than those of the Second-Isaiah.

of FOHRER, COATS, *The Torah* ⁶). In 12:36 *šā'al* (*Hiph.*) would have the sense "to lend". (*The Torah* translates the *Qal* by "to borrow" and the *Hiph.* by: "to let them have their request".) The verb sometimes has this connotation; it is only the question whether it has this sense in our passages. The *Hebrew-English Dictionary* of BROWN-DRIVER-BRIGGS (ed. 1951; = *BDB*), p. 981, has its doubts about it, because "it is not clear that there was any pretext of mere temporary use". Both *RSV* and *NEB* have rightly chosen the translation: to ask (*Qal*) and: let have what they asked (*Hiph.*) ⁷, because nothing in the texts compels one to think of a request to borrow things; for the passages have nothing to do with juridical questions (as Ex. 22:13), nor do they justify the supposition of a situation that makes the translation "to borrow" preferable to the common meaning "to ask" (as, e.g., is the case with II Kings 6:5); and finally Ex. 3:21f. (cf. 11:2f. and 12:35) are the continuation of the promise of vs. 20 and not of the order of vs. 18! We therefore will leave it at that, and translate *šā'al* by "to ask".

On the other hand, the idea that the Israelite women ask or even demand presents from their neighbours is not strange at all. Both groups, Israelites and Egyptians, had witnessed the victory of the Lord and, belonging to the victorious party the Israelite women could indeed make high demands. Asking for presents was not a shameful and blameworthy act, but occurred frequently and in many places in the ancient Near East ⁸). In the Amarna letters one finds several references to the presentation of gifts by vassal kings as well as by kings of equal standing. And in I Kings 10:13 we read "that king Solomon gave to the queen all that she desired, whatever she asked besides what was given her by the bounty of king Solomon". Apparently a guest or visitor who is leaving has the right to ask his host for presents and the more important the person is, the more demanding he or she can be; unless he would dishonour himself, the host has no choice but to meet the demands. Seen in this light, the Israelite women did nothing that was surprising or contemptible; making use of the opportunity which Yahweh had given to them, and in a sense sharing in and confirming his victory, they asked for the gifts.

Finally we come back to the main point of our study, the verb *nšl*, especially the *Pi'el* *niššēl*.

The *Qal* of the verb does not occur in the Hebrew of the O.T.; the *Pi'el* only four times (twice in our texts, once in Ez. 14:14 and once in II Chr. 20:25); the *Hitpa'el* (always closely related to the *Pi'el*) both as to its grammatical form and as to its signification also once (Ex. 33:6). One other passage

⁶) NOTH translates "erbitten", but interpretes it as "leihen" (cf. his comment on 11:2 f.).

⁷) Cf. for this interpretation of the *Hiph.* JOÜON, *Grammaire*, p. 123.

⁸) Cf. e.g. J. PEDERSEN, *Israel* I, 8 f., 236 f., 296 ff.

(though it has the *Hiph.* form) deserves our attention, because the subject it treats is closely related to that of II Chr. 20:25.

The *Hiph.* occurs in no less than 190 texts ⁹); its meaning is not very different from that of the *Pi'el* (at least if we accept the correctness of the *Pi'el* reading of Ez. 14:14). The most important difference is that the positive meaning "to deliver" is predominant in the *Hiph.*, and the negative meaning "to take away" in the *Pi'el*. Many scholars therefore, are convinced that in Ez. 14:14 the *Pi'el* has to be changed into a *Hiph.*

The passive forms of the verb are represented by the *Niph'al* (15 ×) and the *Hoph'al* (2 ×).

It is not possible nor necessary to discuss all the passages; we will confine us mainly to the above-mentioned texts.

A short survey of the use of the verb in other Semitic languages in my opinion is helpful to understand the general meaning of the root. It is in use not only in Hebrew, Aramaic, Arabic and Ethiopic, as is stated by the wellknown *lexica*, but also in Accadian and Ugaritic, as has become known recently.

Accadian. W. VON SODEN: *AHW* ¹⁰) quotes one text in which the verb *našālu* is used; the meaning is not yet fully clear; VON SODEN translates *herausbringen*? *Ugaritic*. The verb in this language is also found once, and here too, the sense of the text remains problematic ¹¹).

Aramaic ¹²). In Biblical Aramaic the verb is found in *Haph'el* in Daniel; it has the sense "to rescue" ¹³). This is also the case in non-biblical texts. Other meanings in these texts are: "to restrain", "to take away from", "to deprive". Most interesting are some juridical documents, published in KRAELING, *The Brooklyn Aramaic Papyri*, in which the verb occurs in the sense of to take away from, to snatch away. In one of these (no. 7, l. 42) a man wants to take back (*Haph.* of *nšl*) ¹⁴) goods that he had already put at the disposal of a woman. In *Arabic* *našala*

⁹) According to the dictionaries of *BDB* and KÖHLER.

¹⁰) He refers to *nazālu*, "entleeren"; both roots, however, will have to be distinguished, also in Hebrew and in Arabic. *Nazal(a)* and *našal(a)* occur in both languages with different meanings; in Hebrew *nāzal* means "to flow", in Arabic "to come down"; *nāšal*, *Qal*, is not found in Biblical Hebrew. In Arabic and Ethiopian it has the same meaning, "to be dropped".

¹¹) The text runs: *wmlk.jnšl.lḫ'y* (cf. C. VIROLLEAUD, *PRU* 5, 1965, no. 5, p. 11 f. and C. H. GORDON, *UT*, 1965, Suppl. p. 5, no. 2005. Because the context is in bad condition and the last word of the sentence (*lḫ'y*) is problematic (it can be translated "gift", and can also be a personal name), it is difficult to decide whether VIROLLEAUD is right translating: "et le roi réfugera auprès de Sh'y", or GORDON, rendering: "and the king shall benefit from giftgiving". I wonder whether it is too hazardous to propose a translation: "The king takes it from T'y". This on account of the fact that *nšl* (*Pi'el*) might have the same meaning as the Accadian *našālu* and the Aramaic *nšl* (*Haph.*), that again is equivalent to Accadian *našu* (cf. note 14), and that two Ugaritic documents refer to a decision of the king to take away the possessions of Ša-i-ja and his son in order to put them at the disposal of a third person (*PRU* 3, 1955, nos. 16.249 and 16.242).

¹²) Cf. JEAN-HOFTIJZER, *DISO*, who s.v. refers to KRAELING's *Brooklyn Aramaic Papyri* for the last meaning.

¹³) Cf. also the letter of Bar-Kochba, *BASOR* 131, 25 line 4.

¹⁴) The verb in this form would appear to have the same meaning as the Accadian verb *našu* (mostly with *t*-infix), that occurs many times in Ugaritic documents written in

"to be dropped" has also the meaning "to be delivered"; the II form "to loose", "to take off", "to remove" (cf. also note 10).

Because in *Biblical Hebrew* the *Qal* of the verb *nšl* is not used, we will first pay attention to the *Niph.* and the *Hiph.* The *Hoph.* (2) is not of importance. After having taken a survey of the forms that occur most, we will at the end deal with the *Pi'el* and *Hithpa'el*.

Niph'al

A good example of the *Niph'al* is the demand in Dt. 23:15 (16): not to give up to his master a slave *'ašēr jinnāšēl 'ēlēkā mē'im 'adōnāw*, "who has "with-drawn" ("escaped") from his master to you".

In Ps. 69:15 both the *Hiph.* and the *Niph.* occur; the first form, literally translated, means: "draw (me) out (from the mire, that I sink not)"; the *Niph.* may as well be translated: "let me be delivered from my enemies", as: "let me be drawn out (from the deep waters)"; one of the words (probably: "from my enemies" in 69:15b) is superfluous.

The idea "to take out" or "to tear from" is also found in Am. 3:12, where again both the *Hiph.* and the *Niph.* are used; the rendering "to rescue", "to be rescued", is preferred by most modern translators, but may perhaps create a more propitious impression than Amos wanted to give. The translations of *BDB* "to snatch away" and "to be torn out" are, therefore, in my opinion preferable.

This does not mean that the sense "to be delivered" for the *Niph.* has to be excluded, cf. already above Ps. 69:15b, and further Ps. 33:16b and Mich. 4:10c.

Hiph'il

We already twice came across texts using both a *Hiph.* and a *Niph.* (Ps. 69:15 and Am. 3:12). They have given us an idea of the literal meaning of the *Hiph.*: draw out, take away, tear from.

Interesting is the first text occurring in Genesis, viz. 31:9 (cf. :16). Here the *Hiph.* of *nšl* is combined with the verb *nātan*. The text runs: "God has taken away (*wajjaššēl*) the cattle of your father and has given it to me (*wajjittēn lī*). This is the same expression, found several times in KRAELING's Aramaic legal documents and especially in the Ugaritic texts in the equivalent Accadian expression (*našū-nadānu*; cf. above note 14). Elohim acts in this text in the same way as the Ugaritic king does with the property he had given earlier

Accadian; cf. J. NOUGAYROL, *PRU* 3, 1955, p. 44, lines 44 ff. and especially p. 224. He translates "produire"; cf. also *Ugaritica* 5, 1968, 13 ff. See also VON SODEN, *AHW* 764b, who renders: "nehmen und verfügbar machen", and refers to E. A. SPEISER's article in *JAOS* 75 (1955) 157-161.

to a person, but that later on he took away in order to put it at the disposal of other persons¹⁵). It would appear that the author of this passage wants to hint that the cattle belongs to Jacob by right.

Another characteristic meaning is that of: "to take back", "to recover". We will confine us to one example: Jud. 11:26 (for another one see below p. 398). Here the claim of the king of Ammon to the land of the Israelite tribes east of the Jordan is answered by Jephthah with the question: *maddu'a lo' hišsaltem ba'et hazze?* Jephthah argues that Yahweh has given the land to Israel, in the same way as the God of Ammon had given Ammon the country it occupies, and that the Ammonites have acknowledged this situation already during three centuries. His question therefore is: "why did you not take it back (if you think that it is yours) during all this time?" If they had been the legal owners they certainly would have *recovered* it already long before now¹⁶). The translation "to take away" or "to recover" is also here the best one. Again we may compare the sense of the word in KRAELING's documents and of its equivalent *našū* in the Ugaritic texts.

Other translations (e.g. the Dutch N.V.) use the word "to liberate" "to rescue". This sense is possible, but does not fully fit into the picture, given here of the lawsuit Jephthah and the Ammonites were involved in (cf. e.g. vs. 27b, where Yahweh is invoked as Judge!).

As the *Niph.* may have the meaning "to be delivered" the *Hiph.* has the connotation "to rescue", "to deliver". I have my doubts whether we may translate thus in Am. 3:12 (cf. above) but I think that it fits very well into the picture of I Sam. 17:35, because David does not only snatch away some bones, but the lamb itself.

The meaning "to deliver" occurs very frequently (ca. 170 ×). The background of this meaning is of course the idea of taking away (from dangers), helping some one out (of difficulties). Many times the verb is followed by the preposition *min*, "from", though it can also be used without it; even the absolute use of the verb is rather frequent.

Pi'el

The translation of the *Pi'el nišsel* by "to plunder" seems to be due to the signification, suggested by its use in II Chr. 20:25¹⁷). Other translations are e.g.: "to take" (*RSV*), "to strip off" (*SMITH-GOODSPEED*), "to appropriate" (*J. M. MYERS, Anchor Bible*), "raffen" (*W. RUDOLPH, HAT*). The text reads:

¹⁵) Cf. for other, yet more striking parallels with the Accadian literature in Chapters 29-31, R. FRANKENA, "The Semitic Background of Genesis XXIX-XXXI", in *OTS* 17 (1972) 53 ff.

¹⁶) Cf. e.g. the commentary on *Judges* by G. F. MOORE in *ICC*.

¹⁷) Cf. the dictionaries of GESENIUS, and *BDB*, which mention this text first of all.

"When Jehoshaphat and his people came to plunder the spoil (*lābōz 'ēt-šēlālām*) they found ... goods, clothing and precious things, *wajnaššēlū lāhēm l'e'en maššā*; in this way they were three days taking the spoil (*bōzēzīm 'ēt-haššālāl*), so much it was!"

The author obviously tells that the Judean people were plundering their enemies who had destroyed one another, but this does not necessarily mean that the verb *niššēl* itself in this sentence also has to be translated by "to plunder". The author, who gives the story, twice uses the words "to plunder" and "to spoil" (at the beginning and at the end of the passage) and consciously changes his choice of words, because he wants to describe *how* it all happened; by varying his terminology he succeeds in giving in a few words a lively picture of the scene. The verb *niššēl* corresponds with the word *maššā*, rather than with *bāzaz*. I, therefore, prefer the English RSV-translation, and propose to translate something like this: "They took away that much, that they could not even carry it with them".

Closely related to the use of the verb in II Chr. 20:25 is that in I Sam. 30:22; also here the scene of action is the battlefield. Here however the *Hiph.* is used. Some of David's companions refuse to share with the others, who were left behind, the spoil *'ašēr hiššilū* (*Hiph.*). Also here the translations differ; H. J. STOEBE, *Das erste Buch Samuelis*, KAT, 1973, translates: "(Beute)machen" and thinks of to despoil; the Dutch translation, NV, has: "(buit) redder", cf. H. W. HERTZBERG, *ATD*: "befreien" and P. DHORME, *EB*: "sauver"; RSV: "to recover", with *BDB*; *NEB* "to retrieve". The last two translations are in my opinion the most obvious ones, because the text informs about the booty, that the men of David had retaken, after it had been despoiled by the Amelekites some day before. The idea of "to rescue", "to deliver" is also possible. It is interesting that this idea of "to recover" for this *Hiph.* also occurs in the Aramaic papyri (cf. p. 395); cf. also Jud. 11:26.

Though sometimes the word is used in an unfavourable sense, many times it expresses something positive, either "to rescue someone" or "to take back things one is entitled to".

To return to the *Pi'el*, the positive idea of "to deliver" is found in Ez. 14:14: *niššēl nēfēš* to deliver one's life, ("to save oneself"). This text does not shed light on our problem.

Hithpa'el

The *Hithpa'el* form in Ex. 33:6, however, is most important; its signification is not doubtful; the meaning can only be "to take off, to strip oneself of". It is used for precious things, that the Israelites took off as a sign of mourning and repentance.

The conclusion from our exegesis of the relevant texts must be, that the idea of plundering as such does not fit into the semantic field of the root *nšl*. From this I gather that there is neither a sound philological reason for the translation of *niššēl* in Ex. 3:22 and 12:36 by "to plunder" or the like. This applies also to the content of the texts themselves; they do not give just cause for this almost generally acknowledged translation. The texts do not speak of a battle, neither of compulsion, but suggest a good relation between the Egyptian and Israelite people; the Egyptians feel greatly relieved by the departure of the Israelites, and thus the Israelite women got and seized the opportunity to ask what they liked, and were allowed to take away all they wanted. And one of the authors of Israel's history has brought this special providence twice to the notice of his readers.

It will now be of importance to have a look at the ancient translations, to compare the traditions of the ancient Jewish and some modern commentators.

Mechilta (translated by J. WINTER and A. WÜNSCHE, 1909; cf. p. 45, comment on Ex. 12:36) renders: "Sie leerten Ägypten aus". The same translation is given by *Targum Onkelos*, the *Neophiti* text, and *Jerushalmi I*; they use the verb *rōqēn*, "to empty" ¹⁸).

The Greek translators already prefer the idea of "to rob, to despoil" ¹⁹), cf. *LXX*, *Aquila* and *Symmachus*: σκυλεύω ("to strip" or "to despoil" the slain enemy; in another *Aquila*-ms ²⁰) the verb σλλάω, "to strip off", or "to deprive" is used in Ex. 3:22). The Vulgate follows the same tradition with the word *spoliare*. The word *naffēš* used by the *Peshitta* has the meaning "to shake" or "to shake off/out" ²¹).

An interesting variant is found in the *LXX*⁴: συσκευάζω ("to make ready", "to pack together", as well for another's as for one's own interest); the latter meaning may be supposed to be in accordance with the translators's idea. This translation, together with that of Onkelos c.s., is in my opinion the most important one (ten years ago my study of the passage Ex. 3:21-22 lead me to a similar translation as the Targums, in Dutch: "leegslepen, leeghalen"), but I think that it is not fully satisfactory, because the general idea of the word has been lost by translating in this way. If it is anyhow possible, we should try to incorporate this general idea in the rendering of the word.

For the sake of completeness we add a small survey of wellknown modern translation. Most of them prefer the connotation "to rob, to despoil" (cf. *Zwingli-Bible*, *Second, Bible de Jérusalem*, all modern Dutch translations, *African Bible*, *RSV*,

¹⁸) Cf. e.g. the Greek κενόω in Phil. 2:7. The verb means: to take away all one has. The translators of the Neophiti text translate *rōqēn* by "to despoil", but in this way that play upon the word *rēqām* in the preceding 3:21 is neglected. It would appear that the ancient translators and their followers set a high value on this word-play; it was in use during many centuries (cf. RASHI and some modern interpreters). Though this verb is a somewhat free rendering of the Hebrew original, it comes very near to its proper sense. One may only wonder whether the translators also might have had in mind the meaning of the root *nāzal*.

¹⁹) The translation of the Greek words are taken from LIDDEL and SCOTT's *Greek-English Dictionary*, ed. 1951.

²⁰) Cf. FIELD, *Origenis Hexapla*.

²¹) BROCKELMANN, *Lexicon Syriacum*, also gives the meaning "spoliavit".

DAUBE, *Exodus Pattern*), or "to plunder" (LV, NEB; cf. also DILLMAN: "ausziehen, d.h. ausbeuten und berauben").

Jewish translations display a somewhat greater variety; we only mention *The Torah*: "to strip"; BUBER-ROSENZWEIG: "(Ägypten) mitschleppen"; J. H. HERTZ, *Pentateuch und Haftorot*, 34 ff. (with reference to B. JACOB): "ausräumen", in the sense of to clear the name of the Egyptians, to save them ²²).

Reviewing the results of our investigation, we may summarize them as follows:

The search of the terminology used in the passages under consideration has proved:

- a) that the verb *šā'al* has not the meaning "to lend", but "to ask";
- b) that the *Pi'el* of the verb *nšl* has to be taken in the sense: "to take as much as one can get or carry"; the translation "to despoil" or "to plunder" would be an overstatement; the rendering "to take away" an understatement. The verb in its different forms and used in different contexts can have several shades of meaning, from "to take away; to snatch, tear away" to "to rescue", and even "to deliver" in symbolical sense: "delivering from death and sin". The meaning of the *Qal* is not yet clear; it may have been something like "to get away", "to get lost";
- c) that the best parallels to our texts are found in texts as I Kings 10:13, some passages of Deutero-Isaiah; I Kings 10:25; II Sam. 8:10. They usher us into the domain of victors and vanquished, vassals who offer their presents to their sovereign;
- d) that the interpretation as if the Israelite women would have deceived the Egyptians has to be abandoned. Also the idea that the Israelites are considered as having received the gifts of the Egyptians as slaves who had been set free by them, in accordance with Dt. 15:12ff.²³), is not to the point; slaves received cattle, food and wine, not gold, silver and garments;
- e) The text at the beginning and the end of the history of Israel's deliverance from Egypt aims at the glorification of Yahweh and Israel, the people of Yahweh. The treasures the Israelite women take are comparable with those promised by Deutero- and Trito-Isaiah (45:14ff. etc.; 60:9-11), though there is some difference in presentation (cf. note 5);
- f) The motive for the readiness of the Egyptian women to yield their possessions to the Israelite women is clearly expressed in the thrice repeated words that "Yahweh gave the people favour in the sight of the Egyptian" (3:21, 11:3, 12:36) (so rightly G. W. COATS); but this does not exclude the idea, that the author of this tradition not only considered the Egyptians in terms of the

²²) Some of these translations reflect ancient Jewish traditions. We cannot digress on this subject here and now, but intend to treat it before long in another study.

²³) D. DAUBE, *The Exodus Pattern in the Bible*.

official *credo* of later times, in which Egypt was the "house of bondage", but also has been fully alive to the positive side of the relationship between Egypt and Israel; he also knew of the *gēr*-relation Israel had with the Egyptians (cf. 3:22, where the words "neighbour" and "sojourner" (*gārā*) are used). This relation with Egypt has been judged more or less positively, even in Deuteronomic texts (cf. 23:7f.). In this respect it is worth notice, that the authors of the Exodus history more than once made a distinction between the Egyptians (cf. Ex. 2; 8:19; 9:20) and their rulers, who in the Exodus tradition proved to be afraid that the Israelites would outnumber their own people; g) such a positive appreciation of the Egyptians, who by their governmental institutions, their culture and wisdom exercised such a great influence on Israel, can be expected since the time of Solomon.

It would not be impossible, therefore, that the texts we studied were written by an author, who lived not long after Solomon's period. If so, then it is quite possible for the first Yahwist to be the author of these passages.

Den Dolder

Th. C. VRIEZEN

ADDENDUM

Ad p. 395/6, note 14: cf. now C. J. LABUSCHAGNE, 'The našû-nadānu formula and its biblical equivalent' in: Travels in the World of the Old Testament. Studies presented to Prof. M. A. Beek on the occasion of his 65th birthday (Assen 1974), 176-180, esp. 180.

NEW INSCRIPTIONS FROM HATRA (NOS. 231-280)

The number of Aramaic inscriptions from Hatra increases from year to year. Up to the present, 280 inscriptions have been published ¹⁾. Further inscriptions were found during the recent excavations ²⁾ and await publication by FUAD SAFAR, the Inspector General of Excavations, who has opened this interesting field of epigraphy to Aramaic scholars.

FUAD SAFAR has written all his papers about Hatran inscriptions in Arabic ³⁾. Because of the wide interest in these inscriptions and the fact that many scholars are not prepared or not willing to use the Arabic *editio princeps*, ANDRÉ CAQUOT has published most of them (Nos. 1-207) afresh in French ⁴⁾. I myself have published Nos. 214-230 afresh in German ⁵⁾. In these secondary publications corrections of the *editio princeps* and the previously published inscriptions are included.

The inscriptions 231-280 which were published by FUAD SAFAR in *Sumer* 24 (1968; appeared only in autumn 1969), pp. 3-32, Plates I-IV (of the Arabic part) are not yet available in a language which is understood by the majority of interested scholars. In recent papers about Hatran problems they are not even mentioned ⁶⁾. As some of these new inscriptions are of great interest and

¹⁾ According to the official numbering. Actually, the total number of the published inscriptions is more than 300.

²⁾ See the information about the excavations in Hatra in the recent issues of *Sumer* and now, too, in *Iraq* 34 (1972), pp. 141-142.

³⁾ See the bibliography in *Sumer* 24 (1968), 30 n. 68 (Arabic) or in my paper "Neue aramäische Inschriften aus Hatra" (Nr. 214-230), *WO* 5 (1970), pp. 222-236.

⁴⁾ For the bibliography see note 3 and J. TEIXIDOR, "Bulletin épigraphique 1967", *Syria* 44 (1967; appeared 1968), p. 188.

⁵⁾ Cf. note 3 where the re-publications by other scholars are also mentioned. Some inscriptions have in the mean-time also been treated by B. AGGOULA, "Remarques sur les inscriptions hatréennes", *Berytus* 18 (1969; appeared 1970), pp. 85-102. Recently the inscription no. 29 has been interpreted afresh by D. R. HILLERS, "MSKN' "Temple" in Inscriptions from Hatra", *BASOR* 206 (1972) pp. 54-56.

⁶⁾ It takes years for new inscriptions to be known. Thus e.g. DIETER HARNACK writes, "Parthische Titel, vornehmlich in den Inschriften aus Hatra. Ein Beitrag zur Kenntnis des parthischen Staates", in F. ALTHEIM und R. STIEHL, *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970, p. 494 "Die Ausgrabungen ... des antiken Hatra haben nach den bisher vorliegenden Veröffentlichungen 206 aramäische Inschriften erbracht". D. R. HILLERS (see note 5) knows of 213 inscriptions (p. 54 note 1). Likewise the newly published inscriptions (Nos. 231-280) were not used by JOSEPH NAVEH in his paper "The North-Mesopotamian Aramaic script-type in the Late Parthian period", *Israel Oriental Studies* 2 (1972), pp. 293-304. And they are, surprisingly, even now not mentioned in J. TEIXIDOR's annual "Bulletin épigraphique" in *Syria*. In the 1971-issue (appeared in 1972) pp. 484 f. he only reports my translations of the Nos. 214-230 (see note 3).

throw light on formerly misinterpreted inscriptions there seemed justification for making them available in this paper. A short commentary and parallels from the other Hatran inscriptions have usually been added. Unfortunately, Fuad Safar has provided us with a very small number of photographs and/or drawings of these inscriptions. In most cases we have to rely on the information he gives us.

No. 231

A memorial text inscribed on two stones which were found in the rubble-heap on the eastern wall of the quadratic temple (the so-called Shamash Temple).—Photograph: Pl. 2.

x + I [. . .]' rb' d'rb	x + I . . . the great (?) of Arabia
2 wsntwq mlk' d'rb	2' and Sanaṭrūq, the king of Arabia
3 [b]r nšrw mr/dy'	3 the son of Naṣr, the lord (or: the Mede).

It is not clear whether *rb'* is a title "chief" (of Arabia) or the adjective *rb'*, "great", as e.g. in *kmr' rb'*, "the high-priest", in inscription No. 25:1 or 'lh' *rb'*, "the great god", as in No. 25:2, etc. If it is a title the first word must have been a name ending in 'r; if, however, *rb'* is an adjective and only part of a title like those just mentioned, then there must have been one or more stones with some more lines which have been destroyed or simply not yet found.

Sanaṭrūq, the king of Arabia ⁷⁾, the son of Naṣr ⁸⁾, is known from several other Hatran inscriptions, e.g. Nos. 194, 196, 197 and 199.

mr/dy' may be the title of Naṣr, "the lord", (in that case reading *mry'*) as some scholars suppose. It may likewise be *mdy'*, "the Mede". Because of the similarity of *d* and *r* in the Hatran script it is impossible to decide which of these two possibilities is the correct one. In the following I have always opted for *mry'*, "the lord", which seems preferable to me, but I must admit that it may be wrong.

⁷⁾ J. TEIXIDOR regards the translation "Arabs" for *rb* in the Hatran inscriptions as impossible (cf. *Syria* 48 (1971; appeared 1972), pp. 484 f.). He proposes "*rb* était probablement le territoire de la ville de Hatra. . . . Si l'on tient compte des inscriptions nabatéennes et palmyréniennes il est plus vraisemblable que *rb*, précédé de *dy*, soit à traduire par un toponyme que par le nom d'un groupe ethnique". J. TEIXIDOR correctly states that "Arabs" is an inaccurate translation. It should be altered to "Arabia" or simply to "Arabh" (cf. J. B. SEGAL, "Some Syriac Inscriptions of the 2nd-3rd Century A.D.", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16 (1954), p. 25, where the Syriac phrase *šlyf' d'rb* is translated "ruler of 'Arabh'"). That *rb* is the territory of Hatra seems improbable, however, in the light of the Syriac phrase mentioned.

⁸⁾ The graphs < nšrw > do not necessarily require the vocalization [našrū] (so H. INGHOLT in FRANZ ROSENTHAL (Ed.), *An Aramaic Handbook*, Part I/2, Wiesbaden 1967, p. 48).

No. 232

This number includes several inscriptions on a little fire-altar (11 × 30 cm).—Drawings: p. 7.

- a) 1 *mkn' dsntrwq* 1 Podium of Sanaṭrūq,
2 *mry'* 2 the lord.
mkn', "podium", is already known from the inscription 202, Altar No. 5.
- b) 1 *'g' zrq' br* 1 *'g'*, "the blue-eyed", the son
2 *'gly' 'rdkl'* 2 of *'gly'*, the architect,
3 *dbrmr yn 'lh'* 3 of Barmārayn, the god
4 *dhpyw wqšš'* 4 of *Hpyw* (??) and priest.

The nickname *zrq'* is already found in No. 5:3 (*'b' br 'g' zrq'*). The name *'gly'*—as I read instead of F. SAFAR's *ggly'*—is a new spelling of the well-known name *'glyy/w*, cf. also *'bd'glyy'* in No. 254 besides *'bd'glyy/w* in Nos. 36, 80, 141, 153 and 167.

dhpyw or *dhpyy'*? (so F. SAFAR) is unknown to me. The reading seems to be wrong.

qšš' is most probably to be connected with the Palmyrene word *qšyš'* (DISO⁹) 268) and the Syriac *qaššišā*¹⁰).

- c) 1 *šmšyhb br 'gly'* 1 *Šmšyhb*, the son of *'gyl'*,
2 *'rdkl'* 2 the architect,
3 *bn'* 3 built
4 *bbt'* 4 in the house
5 *dmrn* 5 of "our lord".

The name *šmšyhb* is known from No. 152.

bn' is here translated as a perfect form. F. SAFAR translates it as a participle "the builder", but in that case we should expect the form *bny'*.

F. SAFAR regards *bt'* as a defective writing of the normal form *byt'*¹¹). It is— from the grammatical point of view—of course possible that we have in *bt'* the plural *bāttē*.

- d) *mkn' dmr/d'* Podium of *mr/d'*.

The name is new in the Hatran onomasticon. But cf. *mry'* in Nos. 233 and 278:2.

- e) 1 *mrn nšr'* 1 Our lord Nišra.

⁹) DISO = CHARLES-F. JEAN - JACOB HOFTIJZER, *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'ouest*, Leiden 1965.

¹⁰) Cf. J. TEIXIDOR, "Bulletin épigraphique 1968", *Syria* 45 (1968; appeared 1969), pp. 364 f. for a recent discussion of its meaning.

¹¹) But cf. the normal writing *bytk* in e) line 3. For other possibly defective writings of *byt* in Hatra cf. DISO 35, 40 f.

- 2 *šqth¹²* 2 You have smiled (?)
3 *mn bytk* 3 from your house on him
4 *lmn dltrh* 4 who will watch over it.

F. SAFAR has left this text untranslated.

mrn nšr', "our lord Nišrā", ("the Eagle") is known from Nos. 79:9, 88 and 155:2.

The verb *š/šhq* occurs in Nos. 23:3 and 125:3 in the imperfect form plus suffix: *lšhqh¹³*. While e.g. H. INGHOLT in F. ROSENTHAL (Ed.), *An Aramaic Handbook*, Part I/2, p. 50 translates the phrase as "he smiles at him kindly" (the verb *šhq*), A. CAQUOT, *Syria* 40 (1963), p. 15 and *Syria* 41 (1964), p. 256 translate the same phrase as "l'endommagerait" (the verb *šhq*, found in Imperial Aramaic and in Syriac). Unfortunately, we cannot conclude definitely from this new occurrence which of these two proposals is correct, but *šhq*, "to laugh, to smile", seems to be better¹⁴), though admittedly this root is not otherwise attested in Aramaic.

ltrh: imperfect 3rd pers. m. sg. plus suffix 3rd pers. m. sg. of the root *ntr*, "to guard, to watch, to keep", is new in Hatra.

The text of this inscription is not yet clear to me.

- f) ¹⁵) 1 *.šm'*
3 *[šm]šyhb*
3 *[. . .]*
4 *[.m]hymn*
5 *[. . .]k'*
6 *[.nšr'*

This part is badly damaged at the beginning. A translation is therefore not possible¹⁶).

The adjective *mhymn* is already found in Nos. 100 and 139 (in the status det.).

¹²) F. SAFAR informs us (p. 10 note 9) that the reading of the *h*-sign is not certain.

¹³) The verb occurs most probably also in No. 24 (cf. my review of H. DONNER - W. RÖLLIG, *Kanaanäische und aramäische Inschriften*, Zweite, durchgesehene Auflage, in: ZDMG 121 (1971; appeared 1972), p. 125 (KAI No. 245: *[w]mn dy lšhq*).

¹⁴) Otherwise we would perhaps have to translate "You have shattered (?) him from your house (him) who will preserve it". This translation does not seem reasonable.

¹⁵) F. SAFAR has connected these two texts. He admits, however, (p. 10 note 10) that we may have to regard them as two different inscriptions. Because there is a double-line between them, I regard them as separate.

¹⁶) In his transcription F. SAFAR gives a false picture of the missing signs when he writes: *. . .šm' / [š]mšyhb / [m]hymn / . . .k' / . . .nšr'*. If the drawing is correct, it must be as given above.

No. 233

Graffiti on the wall of the southern Iwan and on stones there.

wrwēd mry'

Worōd, the lord ¹⁷).

wrwēdm

This is clearly an abbreviation of the full form *wrwēd mry'*. It is also found in Nos. 266 and 267. The name Worōd is already known from the Hatran onomasticon, cf. e.g. 'štī ¹⁸) *br wrwēd mry'* in No. 123.

mry'.

For this name cf. No. 278:2.

No. 234

Inscription on a stone found in the debris in front of the great northern Iwan. Length of the inscription: 60 cm.

brnny br yhbšy br w? *Brnny*, the son of *Yhbšy* ¹⁹), the son of *W*.

This person, an architect, is known from Nos. 1, 2, 6 and 106:2-3 ²⁰).

No. 235

Graffito written in black ink on a stonetablet found in the debris beside the entrance to the great northern Iwan.

1 *mrn wmrtn wbrmryn wsm'y' wgn'd' d'mh*

2 *qdm'ykwēn šlmn br 'qb... br dršy....*

3 *līb wšnpyr ktyb hw ktb' byrh tšry*

1 Our Lord and Our Lady and Barmāryan and Semayyā and the "Fortune" that is with him!

2 Before you may be remembered Šalman, the son of 'qb..., the son of *Dršy*....

3 well and good. The inscription has been written in the month Tišri

¹⁷) F. SAFAR translates *wrwēd mry'* by "Worōd, the son of Mry'". This is a possible translation (cf. No. 278) but compared with e.g. *sntrwq mry'*—where we know the father's name and which is surely not to be translated "Sanaṭrūq, the son of Mry'"—it seems better to translate the inscription as given above.

¹⁸) In my paper in *WO* 5 (1970), pp. 224 and 226 f. there is unfortunately a misprint ('štī) in this name which is taken over by J. TEIXIDOR in his "Bulletin épigraphique 1971", *Syria* 48 (1971; appeared 1972), pp. 484 and 486.

¹⁹) This name was at first misread as *yhbš*. Some scholars such as H. INGHOULT in F. ROSENTHAL, *An Aramaic Handbook*, Part I/1, p. 44 and Part I/2, p. 46 or F. ALTHEIM und R. STIEHL, *Die Araber in der alten Welt*, Bd 4, p. 255 still print in 1967 the false reading. The latter even write "dann hätte man die Schreibung *h* für *h* anzunehmen. Oder zu arab. *hbš* 'réunir, ramasser, recueillir, gagner (pour sa famille)'. (The name, of course, consists of the elements *yhb*, "he has given", and *šy* [for *šmš*]).

²⁰) Unfortunately *brnny* tries only in this inscription to give his grandfather's name. But after the letter *w* he suddenly stops.

The list of gods is found with slight variations (i.e. the addition of other names) in some inscriptions.

g(n)d' is also found in 74:4 *qdm mrn wgdh wšmš* (5) *wm??? wsmyt'* (6) *kwelhwen*, in 125:2 *qdm brmryn wgn'dh*, in 58:2 *qdm gnd' dy* (3) *kšry'* and in 79:x+1 *zky' dgndh 'm* (2) *'lh'* ... (4) *dgnd' dy hdyh bh* ... (9) *wbgnd'* (10) *d'rb wbsmy' dmškn' wbgndhwen dsntwq mlk' wzr'h wbnhyh klhwen*. While most scholars interpret this word as "Fortune" or simply "Gadd", ALTHEIM-STIEHL, *Die Araber in der alten Welt*, Bd 4 (Berlin 1967) p. 244 connect it (in the commentary on No. 79) with the Arabic *jund* "army".

The scribe apparently forgot the word *dkyr*, cf. the other inscriptions of this type in *WO* 5 (1970), p. 233.

The name *šlmn* is known from inscription 130 (*šlmn br gwsn'*).

'qb... may be 'qbšm' as in No. 27 or something similar.

dršy.... or *ddšy*.... is new. An analysis is difficult as we do not know whether the name is complete or not. It may be consist of *dd*, "paternal uncle", and *šy* (for *šmš*), but this is highly hypothetical.

No. 236

Inscription in large letters on a stone found in the debris in the great northern Iwan. Length of the second line: 89 cm.

1 *'db'lh[']*

1 May *'bd'lh'*

2 *br tpsr' dk[yr līb]*

2 the son of *tpsr'* be [well remembered].

The name *'bd'lh[']* was previously known, cf. the various writings of it in *WO* 5 (1970), p. 228f.

tpsr' is new. It is the word (otherwise known only as a title) *tpsr* ²¹) (from the Akkadian *tupšarru*) found in the Frahang-i Pahlavik (see *DISO* 102) and as ܬܦܫܪܐ in later Aramaic, cf. JASTROW, *Dictionary*, p. 548. *'bd'lh['] br tpsr'* is again found in No. 272, see below.

No. 237

Inscription on a fragment of a marble tablet found in the great northern Iwan.

1 *šmšyhb[']*

1 *Šmšyhb*

2 *glp*

2 has sculptured ²²).

The name *šmšyhb* is known from inscriptions 152 and 232f:2.

²¹) There are two other titles in the Hatran inscriptions used as personal names: *gzbry* in No. 116:1 and *nwhdr'* in No. 264.

²²) F. SAFAR translates *glp*, "the sculptor", but in that case it should have been written *glp'* (st. det.).

No. 238

Inscription on part of a stone tablet found in the great northern Iwan.

- x + I *qdm̄y' dy* 1 The former (?) of ...
 2 *l̄hy' nš[ryhb] or nš[r'qb]* 2 for the life of *Nš[ryhb]* or *Nš[r'qb]*

Some lines appear to be missing at the beginning of the inscription.

The name *nšryhb* occurs e.g. in inscriptions 4, 88, 100, 116, 137, 139 and 252 etc. *nšr'qb* is known from No. 23:2, 5.

No. 239

Inscription on part of a stone tablet (27 × 47 cm) found in the northern Iwan.

- 1 ... *'tnq* 1 ... *'tnq*
 2 *br rpš'* 2 the son of *Rpš'*.

'tnq seems to be an error, cf. the name *'stnq* found in inscriptions 38, 56, 113:4, 114:4, 181 and 257.

rpš' occurs in Nos. 83 and 141. It is a shortened form of *rpšmš* found in Nos. 107:3 and 128: "the god Šams/Šmeš has healed".

No. 240

Inscription on a stone in the southern wall of the great northern Iwan. Length of the first line: 65 cm.

- 1 *gd' br yd'y b[r] d/r/d/ry'* 1 *Gd'*, the son of *Yd'y*, the son of *Dry'*.
 2 *mny' lsgyl* 2 Two (?) mines for the *sgyl*.

For the name *gd'* cf. the spelling *gdy'* in No. 71 and *gdy* in No. 107:2 and cf. also *mr'* in No. 232d for *mry'*.

yd'y is new. (The drawing of the first *y* looks like a *b*, but the photograph shows that *y* may be correct.) It is a hypocoristicon consisting of *yd'* plus the name of a god: "God ... has known".

D/r/d/ry' is new, too. It may be *dry'* or *ddy'*, a composition of *dd*, "paternal uncle", plus *y'* (or can we read *b[r] 'dry'* ? cf. *'dry* in Nos. 132 and 279).

mny' is new in Hatra. It is perhaps the dual form of *mn'*, "a mine", (it may of course be the sg. det. "the mine", but that would be rather illogical). *mny'* could also be the pl. det., but then one would at least have expected a number before or after it. The inscriptions 241 and 243 show moreover that the stat. abs. is used with numbers. For this reason I suppose *mny'* is a dual although the dual is rare in later Aramaic.

The word *sgyl* is of special interest. It occurs in some other inscriptions as well, e.g.:

- 244:2 *l'bd' dy sgyl*
 245:2 *l'bd' dy sgyl*
 246:3 *lsgyl*

F. SAFAR writes (p. 13) that this word was previously found only in one other short sentence, i.e. the inscription No. 202 Altar No. 17: *sgl dšmš*²³ (it would then be written defectively). He translates this inscription "treasure-house of the god Šams" and connects this word with the Hebrew סְגִלָּה, "property, estates", which acquired the meaning "kinglike treasure house" and thinks that in Hatra it had the meaning "treasures of the sanctuary".

It is difficult to provide a good etymology—the word may of course be connected with the Aramaic root סָגַל, which in the Targum has the meaning "to be round", or סָגַל, "to lay by, save" (JASTROW, *Dictionary*, p. 955a), but the sanctuary was not round. We find, however, one further instance of this word in the Hatran inscriptions which is highly interesting. In No. 107:6 we read:

- 6 *sgyl hykl' rb' dy bn'* 6 *Sgyl*, the great temple, which has built
 7 *brmryn lšmš' bwhy* 7 *Brmryn* for Šams/Šmes, his father.

Line 6 was formerly misread and misinterpreted as *sgy lhykl' rb'*, "il a ajouté (?) au grand temple ..." ²⁴, or "Es hat wachsen lassen das große Heiligtum, ..." ²⁵. The difficulties encountered in explaining the word *sgy* showed that something was wrong ²⁶. With the help of the inscriptions now published we were able to give the correct reading. Furthermore, we know now the name of the great Šamš Temple in Hatra.

No. 241

Fragment of an inscription. Only the last two lines are preserved. Written on the southern wall of the great northern Iwan.—Drawing: p. 14.

- x + I *mnyn 20 + 10 + 3 l̄hy'* x + I 33 mines for the life of
 2 *'hyhy wbnhy* 2 his brothers and his sons.

F. SAFAR's drawing clearly shows the numbers 20 + 10 + 3, but he writes and translates "30".

For *mnyn* see above.

The donor of the 33 mines remains unknown.

No. 242

Inscription of 4 lines on a stone on the southern side of the great northern Iwan.—Drawing: p. 15, Photograph: Pl. 4.

²³ A. CAQUOT reads this text as *dngl['] dšmš* (cf. *Syria* 41 (1964), p. 271). If *sgl* is in fact a name then the st. abs. would be expected.

²⁴ So A. CAQUOT, *Syria* 41 (1964), p. 253.

²⁵ So F. ALTHEIM und R. STIEHL, *Die Araber in der alten Welt*, Bd 4, p. 256.

²⁶ Only A. CAQUOT tries to explain the word.

- 1 *yhb 'šlm wkštw*
 2 *bny yhybw wyhybw br qdm'hw[hy]*
 3 *[m]n 'šyly' 20 + 20 + 10 + 4 'str ..*
 4 *['l hy]y 'š[lm ... ?]*
 1 *'šlm* and *Kštw*,
 2 the sons of *Yhybw* and *Yhybw*, the son of,
 3 [of the tribe/village ?] *'šyly'* gave 54 stater ..
 4 [for the life of ?] *'š[lm ... ?]*.

Before the word *yhb* there are two signs (two *w*'s?), as if the scribe at first started there and then continued a little farther to the left.

'šlm br yhybw is also mentioned in No. 243. Both names were previously known in Hatra.

Kštw (the reading of the last two signs is uncertain!) ²⁷⁾ is new. It may be compared with the Palmyrene names *qst'*, *qšty* and *qšt'*, cf. J. K. STARK, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford 1971, p. 111.

The name of the father of *yhybw* is uncertain. It may be *qdm'hw[hy]*—F. SAFAR reads *qdm'hy*—"the one) before his brother", but this is highly hypothetical.

'šyly' seems to be an adjective derived from *'šyl* which is perhaps the name of a tribe or place. It also occurs in Nos. 243:1 and 244:1.

'str, "a stater", "a shekel", is new in Hatra, but occurs in Syriac as *estir*, written *'styr* and *'str*.

No. 243

Inscription on three stones in the southern wall of the great northern Iwan. Length of the first line: 16 cm.—Drawing: p. 16, Photograph: Pl. 3.

- 1 *[byr]h knwn d 400 + 20 + 5 + 3 'yty 'šlm br yhybw 'šyly'*
 2 *mnyn 3.. ' 10 + 5 'l hyyhy why' šmšbrk br 'yzl' mrh*
 1 In the month of Kānūn of 428 ²⁸⁾ has brought *'šlm*, the son of *Yhybw*, the *'šyly'*,
 2 3 mines (and ..) 15 for his life and for the life of *Šmšbrk*, the son of *'yzl'*, his lord.

In the date we find a variation from the more usual formula in Hatra ²⁹⁾.

²⁷⁾ In his translation F. SAFAR writes (without an explanation) the name *kšy'* instead of *kštw*.

²⁸⁾ F. SAFAR reads 329.

²⁹⁾ Cf. the dates in the Hatran inscriptions published up to the present:

34:1 *byrh 'dr šnt 546*
 35:1 *b'lw šnt 541*
 36:1-2 *byrh tšry šnt 549*
 62:1 *byrh mrhšwn šnt 476*

Only in the inscription from Sa'diya do we have the same usage ³⁰⁾. On the number-sign for 100 now see the interesting paper of J. NAVEH, "The North-Mesopotamian Aramaic script-type in the Late Parthian period", *Israel Oriental Studies* 2, 1972, pp. 302f. ³¹⁾.

'yty—Af'el perfect 3rd pers. m. sg. of *'ty*—is new in the Hatran vocabulary. For the names see the previous inscription.

After *mnyn*, there is a section of text which I cannot decipher on the photograph. *šmšbrk* is known from the inscriptions 79, 80, 81, 115 and 147.

'yzl' again is new. It looks like the Syriac name of the mountain north-west of Hatra, İzlā, which is known from its famous monasteries.

No. 244

Fragment of an inscription on the southern wall of the great northern Iwan. Length of the second line: 87 cm. Drawing: p. 17.

- 1 ... 100 + 10 + 1(?) *'yty yh[y]bw 'šyly'*
 2 *mnyn 10 l'bd' dy sgyl 'l hyyhy*
 1 [In the (month ... of the) year] ... X × 100 + 10 + 1(?) brought *Yh[y]bw*, the *'šyly'*,
 2 10 mines for the construction of the *Sgyl*, for his life.

The date at the beginning is unfortunately partly destroyed.

The man mentioned here is apparently the father of the *'šlm* mentioned in Nos. 242 and 243.

'bd', "the work", "the construction", is new in the Hatran vocabulary ³²⁾.

It is also found in No. 245.

On *sgyl* see above the notes on No. 240.

- 65:1-2 *byrh knwn šnt 498*
 80:11-12 *[byr]h mrhšwn šnt 549*
 82:1 *[...] šnt 489*
 108:1-2 *byrh ['dr š[nt] 402*
 131 *bšbt bšnt* [That is the whole inscription.]
 214 *bšnt 409*
 229b:1-2 *[byrh t]šry šn[t] 441 (??)*
 272:1 *[byr]h 'yr šnt 449*
 Qabr abū Nā'if: *byrh šbt šnt 408*
 Sa'diya 1-2 : *bnysn d 436* (or 536).

³⁰⁾ F. ALTHEIM und R. STIEHL, *Die Araber in der alten Welt*, Bd. 5/1, p. 80, write in their commentary on the Sa'diya-inscription "Merkwürdig hingegen bleibt das Fehlen von *šnt* vor der Jahreszahl." They apparently failed to notice the difference in the dates: either *d* without *šnt* or *šnt* without preceding *d*.

³¹⁾ J. NAVEH's proposal for the new reading of the Hatran numbers are incorporated in the schedule of the dates given above.—For a previous discussion and drawing of the Aramaic and Syriac 100-signs (which J. NAVEH does not mention) see J. PIRENNE, "Aux origines de la graphie syriaque", *Syria* 40(1963), p. 130.

³²⁾ In *DISO* 202 is mentioned s.v. *'bd* III that *'bd*, "works", occurs once in Hatra. But the inscription in which it is found is not a Hatran one but was found in Doura-Europos, see *Syria* 19 (1938), p. 147³ and *Syria* 30 (1953), p. 245.

No. 245

Inscription on the southern wall of the great northern Iwan. Drawing: p. 17.

- 1 'yty 'bygd br kbyrw b[r] 'bygd
 2 's 5+3 mn prt' hd' dy 'hrym l'bd' dy sgyl 'l
 3 hyyhy w'l hy' bnyhy

1 [In the month/year ...] brought 'bygd, the son of Kbyrw, the son of 'bygd,
 2 8 As of this portion (?) which he devoted to the construction of the Sgyl for
 3 his life and the life of his sons.

The date is missing at the beginning.

The person 'bygd br kbyrw³³⁾ is already familiar from No. 107. We now learn the name of the grandfather as well.

The weight 's—from the Latin *as*—is found already in Nos. 47:1³⁴⁾ and 225:1³⁵⁾. In Hatra the weight of 1 as was 14 gr.

The next words are left untranslated by F. SAFAR. *prt'* is probably to be connected with the Talmudic word פֶּרְתָּה, "portion" (JASTROW, *Dictionary*, p. 1148). Less probable is an interpretation based on the Syriac *pārīā*, "the lamb", (PAYNE SMITH, *Compendious Syriac Dictionary*, p. 456).

Instead of *hd'*, "this", (fem.) F. SAFAR reads *hd'*, "one", (fem.). However, comparing with the *h*-signs in *-hy* of *hyyhy* and *bnyhy*, it seems better to read *hd'* and not *hd'*.

'rhy^m is the Af'el perfect 3rd pers. m. sg. of *hrym* with a *-y-* as a *mater lectionis* to the *e*-vowel³⁶⁾. The meaning "to devote to God" is found in Syriac.

No. 246

Inscription on a stone tablet found in the debris of the great northern Iwan. Photograph: Pl. 3.

- | | |
|----------------|-----------------------------|
| 1 yhb gd['] | 1 Gd' |
| 2 br ydy'y mš. | 2 the son of Ydy'y ... gave |
| 3 's 5 lsgyl | 3 5 As for the Sgyl. |

³³⁾ With A. CAQUOT I read 'bygd. F. SAFAR and F. ALTHEIM and R. STIEHL read 'bygr.

³⁴⁾ The inscription reads: (1) 's 20+20 (2) 'bs' br dbh'.

³⁵⁾ The last two signs of the first line with which F. SAFAR and I myself (cf. *WO* 5 (1970), pp. 229-230) have had so difficulty, are of course to be read: 's 20+20+10. (As the last two numeral signs are not quite clear we may perhaps read: 20+10+5.) The whole first line of this inscription is:

yhb 'b' r[dkl]' lm[r]gwl 's 20+20+10, "b", the architect, gave 50 As for Nergal".

All the speculations I made about the former reading 'sphy or 'skpy are worthless. (This example once more shows that we have continually to re-read the texts and to check up on the abnormalities of formerly published inscriptions. Only in this way will we be able to eliminate earlier misreadings and misinterpretations.) [Cf. p. 422].

³⁶⁾ For the plene-writing of [e] cf. also 'byd' bti', "the well-doer", in No. 229a:2 as against 'bd' bti' in No. 107:4-5.

The name seems to be connected with the *gd' br yd'y* in No. 240, although the father's name is written in different ways.

mš.—a significant part of the *š* is visible on the photograph—is not clear to me.

No. 247

Inscription on a limestoneblock that seems to come from the southern wall of Iwan No. 20. Length of the second line: 50 cm. Drawing: p. 18.

- | | |
|------------------|--------------------------------------|
| 1 bgn mrrn 'l mn | 1 The curse of Our Lord be on anyone |
| 2 dy l's' lbyn' | 2 who will force (?) lbyn' (?) |

The first part is known from various Hatran inscriptions, e.g. Nos. 29 or 53. *l's'*, imperfect 3rd pers. m. sg. of the verb 'š', is new in Hatra. In Syriac it has the meanings "to compel, force, fight against, resist" in the P'al-stem; in the Pa'el-stem its meanings are "to refuse, resist, scrape up"³⁷⁾.

lbyn' is not yet clear. It is also found in inscriptions 191 (*lb/w'n'*) and 192 (*lbyn'*). F. SAFAR translates it *šafā'iḥ ad-dahab* "goldplates", but how are we to explain the *y*? A plural form of *lbnt'*, pronounced *lḥettā*, would be *lebnē*³⁸⁾.

No. 248

Inscription in the northern wall of Iwan No. 21.

- | | |
|-----------------|--------------------------------|
| 1 dkyr 'byd' lḥ | 1 May 'byd' be well remembered |
| 2 qdm brmryn | 2 before Barmārayn. |

For the name 'byd'³⁹⁾ cf. the writing 'bydw in Nos. 16:2 and 179.

No. 249

Another inscription on the northern side of Iwan No. 21.

- | | |
|-----------|-------------------------|
| dkyr zbg' | May Zbg' be remembered. |
|-----------|-------------------------|

The name is new. It is perhaps to be connected with זִבְנָה "lizard" (JASTROW, *Dictionary*, p. 378).

No. 250

Inscription on the lower part of one of the arch-stones in Iwan No. 20.

- | | |
|-----------|-----------------|
| nsrw mry' | Našr, the lord. |
|-----------|-----------------|

Cf. No. 231.

³⁷⁾ F. SAFAR gives the meaning of the root 'š' as Arabic *kašafa* "to take off, pull off, erase, remove" (p. 19 note 34).

³⁸⁾ *lbn'* is found once in Palmyrene, cf. *DISO* 134 f. Only the Hebrew לְבָנָה would suit the graphs < *lbyn'* >, but that does not help us here. Or must we separate *lbyn'* into *l* plus *byn'*?

³⁹⁾ F. SAFAR mentions that this name may also be read 'wyd', cf. 'wyd'lt in No. 230 and 'wyd'šr in No. 227 and 204:2.

No. 251

Inscription on an arch-stone found in the debris near Iwan No. 21.

dkyr ʾtqb rbytʾ May ʾtqb, the steward, be remembered.

The name ʾtqb is new in the Hatran onomasticon. It occurs once more in the inscription no. 271. ʾt is the dissimilated form of ʿt < ʿth/y⁴¹), cf. the same name in this dissimilated form already in Elephantine, see M. H. SILVERMAN, "Aramean Name-Types in the Elephantine Documents", *JAOS* 89, 1969, p. 699 and J. K. STARK, *Personal Names in Palmyrene Inscriptions*, Oxford 1971, p. 73.

No. 252

Inscription on an arch-stone found in the debris at the entrance to Iwan No. 21.
nšryhb

For the name cf. No. 238.

The inscriptions 253-269 are inscribed on the outside of the wall of the sanctuary.

No. 253

Inscribed at an altitude of 15 cm from the ground.

mrn Our Lord (or: *Mrn*).
brnny klylyʾ dkyr ltb May *Brnny*, the (man) of *Klyl*, be well remembered.

The name *brnny* is known from the inscriptions 1, 6 and 106.

klylyʾ is new. Most probably it is an adjective "the (man) of *Klyl*". Or may it be connected with the Syriac *klīlā* "the crown, garland, the turban"?

No. 254

In the neighbourhood of the preceding inscription.

dkṭ dy ʿbdʿglylyʿ Place of ʿbdʿglylyʿ

For the name cf. No. 232. And see No. 258.

No. 255

At an altitude of 11 cm from the ground.

dkyr ʿqrbn May ʿqrbn be remembered.

The name, "the scorpion", is already found in No. 102: *wrwed br ʿqrbn*.

No. 256

At an altitude of 120 cm.

dkyr ʿgʾ May ʿgʾ be remembered.

The name is well-known in Hatra and elsewhere.

⁴⁰) F. SAFAR (p. 20, note 37) interpretes ʾt as a shortened form of ʾlt.

No. 257

At an altitude of nearly 2 metres. Length of the inscription: 39 cm.

ʾstnq

The name is known from several other inscriptions, e.g. Nos. 38, 56, 113:4, 114:4 and 181.

No. 258

Short inscription on a tablet at an altitude of 130-165 cm.

1 <i>ḥnnʾ</i>	1 <i>Ḥnnʾ</i>
2 <i>lyʾ/b mrn</i>	2 . . . Our Lord
3 <i>dkyr brnny</i>	3 May <i>Brnny</i> be remembered.
4 <i>glp brnny</i>	4 <i>Brnny</i> has written (it).

For the name *ḥnnʾ* cf. *ḥnʾ* in No. 125, *ḥnšmš* in No. 191 and *ḥnynʾ* in Nos. 68 and 258.

lyʾ/b is unclear. To read *ltʾb* would not fit the syntax.

No. 259

Inscribed at an altitude of 2 metres.

1 <i>dṭktʾ</i>	1 Place
2 <i>dḥnynʾ</i>	2 of <i>Ḥnynʾ</i> .

The word *dṭktʾ* is found—written defectively as *dkṭʾ*—in Nos. 7 and 254.

No. 260

Inscribed at an altitude of 190 cm.

mhrʾ

The name is most probably a hypocoristicon of *mhrdt* which is found in the inscription No. 230.

No. 261

Inscribed at an altitude of 220 cm from the ground. The length of the inscription is 85 cm.

ʾḥdwrwed br wrwed

The first name is new. It may be a genitive compound name "brother of Worōd"⁴¹); it is more likely, however, that it consists of the verb ʾḥd, "to take", "to seize", "to possess" and the name Worōd.

⁴¹) Cf. e.g. the name אַחְדֹּרִי (JASTROW, *Dictionary*, p. 39).

No. 262

Inscribed at an altitude of 165 cm from the ground.

dkyr wrwd

May Worōd be remembered.

No. 263

Inscribed at an altitude of 230 cm. The length of the inscription is 87 cm.

Drawing: p. 22.

ʾhḏwrwd br wrwd

Cf. on No. 261.

No. 264

Inscribed at an altitude of 290 cm.

nwhdrʾ br zry

The name *nwhdrʾ*—so I read contra F. SAFAR'S reading *nyhdrʾ*—is new in Hatra. It is a Parthian title used as a personal name (see above note 20) ⁴²). *nwhdrʾ* "commander of an army" is known from the Syriac.

zry was once read in the inscription No. 3:1. But A. CAQUOT, *Syria* 32 (1955), p. 62 corrected it to *wḏy* which makes more sense in No. 3. *zry*—we may of course also read *zdy*—is most probably a Parthian name, too.

No. 265

Inscribed at an altitude of 290 cm. Length of the inscription: 60 cm.

šmšbrk

For the name cf. No. 243.

No. 266

Inscribed at an altitude of nearly 5 metres behind the northern Iwan.

wrwdm

Cf. No. 233.

No. 267

At the same altitude as the previous inscription.

wrwdm

⁴²) See J. B. SEGAL, "Some Syriac Inscriptions of the 2nd-3rd Century A.D.", *Bulletin of the School of Oriental and African Studies* 16 (1954), pp. 21 f. for a discussion of this title. Cf. also D. HARNACK (see note 6) pp. 537-540: NḤWDR = NAXVADĀR. (HARNACK gives a wrong transliteration *nḥwdrʾ* [with *h*!] as the text in the Syriac inscriptions.)

No. 268

Inscribed at an altitude of 170 cm.

dkyr n??? qdm mrn

May N... be remembered before Our Lord.

No. 269

Inscription measuring 30 cm at an altitude of 70 cm.

bl dkyr ʾyny

May ʾyny surely be remembered.

The name ʾyny is new. It is probably "my eye" (or have we to read ʾnny, as in No. 16:2?).

No. 270

Inscribed at an altitude of 70 cm. Length of the inscription: 65 cm.

dkyr nšryhb

May *Nšryhb* be remembered.

For the occurrence of the name cf. No. 238.

No. 271

Inscription of 55 cm on a stonetablet found in the debris behind the northern Iwan. Drawing: p. 24.

brmryn ʾtʿqb [brm]ryn

For the name ʾtʿqb cf. No. 251.

No. 272

Inscription of 3 lines on a limestone tablet found broken to 3 pieces in the debris of one of the doors leading from the northern side to the courtyard of the great sanctuary. Length of the first line: 340 cm. Drawings: p. 25 and Pl. 1, Photograph: Pl. 1.

- 1 *[byr]ḥ ʾyr šnt 400+20+20+5+4 šwrʾ wʾbwłʾ dy bnʾ byt ʾlhʾ nšr[w] mryʾ [ʾl ḥyyhy wʾl ḥyʾ] bnyhy wʾḥyhy*
- 2 *wʾl ḥyʾ mn dy lmyrʾ rḥym bnʾ byt šmš ʾlhʾ rbʾ ks. mʾ byt š[mš]*
- 3 *ʾlhʾ tqwm ʾnʾ ʾbdʾlhʾ br tpsrʾ br ⁴³) nšrw bnyṯ ʾl ḥyʾ nšryhb m[ryʾ] wʾl ḥyʾ ḅ[nyhy]*

- 1 In the month Iyyar (May) of the year 499. The wall and the city gate-way which built for the Temple of God, Našr, the lord, for his life and for the life of his sons and brothers
- 2 and for the life of him who loves the lord. He has built the Temple of Šams, the great god, as The of the Temple of Šams,
- 3 the god, may stand firm. I, ʾbdʾlhʾ, the son of *Tpsrʾ*, the son of Našr, have restored (it) for the life of *Nšryhb*, the lord, and for the life of his [sons].

⁴³) In F. SAFAR'S transcription *br* is inadvertently left out.

This inscription is one of the most important of Nos. 231-280. It is to be dated to the year 449 = 137 A.D.⁴⁴).

šwr and *'bwl* are new in the Hatran vocabulary. *'bwl* is the Akkadian word *abullu* "city gate-way" which penetrated also into Palmyrene as *'bl* (*DISO* 2), and Targum-Aramaic as אבילא (JASTROW, *Dictionary*, p. 4).

Nšr mry', the father of king Sanaṭrūq, is known from many inscriptions, cf. e.g. Nos. 231 and 274.

The phrase *w'l hy' mn dy lmry' rhym* is translated by F. SAFAR *wa-li-ḥayāt man huwa maḥbūb min mry* "and for the life of him who is beloved by M.", but I think, it is better to translate this phrase according to the numerous other instances, e.g. *mn dy rhym lh/lhwn* "he who is loving him/them".

On the Temple of Šams see above the commentary on No. 240. The title "the great god" is already found in inscriptions 17, 25:2 and 107:4-5.

The text of the end of line 2 is unfortunately destroyed.

tqwm, imperfect 3rd pers. fem. sg. P'al is new in Hatra. Only the Af'el, "to erect", was hitherto found. [Cf. p. 422.]

[*'bd'lh*], the son of *Tpsr*' is found in inscription 236 (see above). Here we learn the name of his grandfather as well.

On *nšryhb* see No. 238 and cf. No. 274.

bnyt, "I restored", "rebuilt", is interpreted by F. SAFAR as a Pa'el (cf. Syriac *bannī*), but that seems unnecessary, cf. the same meaning for the P'al in Imperial Aramaic (*DISO* 38).

The words *w'l hy' b[nyhy]* are illegible for me on the photograph.

No. 273

The words *nšrw* and *mry*' are found inscribed on the sides of the portal mentioned in the previous inscription.

On the eastern side: *mry*'

On the northern side: *mry' nšrw mry' nšrw mry'*

On the western side: *mry*'

No. 274

Inscription on the lower part of an arch-stone found near the "Naṣr Portal" (*baḥwābat nšrw*) in one of the colonnades which is in contact with the northern wall. Drawing: p. 28.

- 1 *nšrw*
- 2 [*m*]ry' *b[r]*
- 3 [*n*]šry[*b*]
- 4 *mry*'

- 1 Naṣr,
- 2 the lord, the son of
- 3 *Nšryhb*,
- 4 the lord.

⁴⁴) According to J. NAVEH's new reading of the numeral signs. F. SAFAR reads 349 = A.D. 37.—For other texts inscribed in the same year see the schedule in note 28 above.

In line 2 we have most probably to read *b[r]*, "son of", instead of *w*, "and", which would be rather strange. Both names occur in the inscription No. 272. In a genealogical connection we find them most probably once more in No. 194:2: *nšrw mry*' (3) [*br n*]šryhb.

No. 275

Inscription on the right side of the "Naṣr Portal" at an altitude of approximately 130 cm from the ground.

dkyr 'bdb'smyn

May *'bdb'smyn* be remembered.

The name is new in Hatra⁴⁵). It is composed of *'bd* and *b'smyn* which is found independently and also in *brb'smyn*⁴⁶).

No. 276

Fragment of an inscription on the outer side of the "Naṣr Portal".

dkyr qdm . . .

May he be remembered before . . .

No. 277

Statue of Hercules without the head. Length of the remaining part: 130 cm. On the side of its base is a fire-altar of stone of nearly 100 cm. On the front of this altar is an inscription of 2 lines the first of which is not clearly legible.

x + I *br . . .*

x + I The son of . . .

2 *l'bsmy' mlk'*

2 for *'bdsmy'*, the king.

The name *'bdsmy'* is found—with varying father-names—in some Hatran inscriptions, e.g. Nos. 56, 80, 81, 104, 112, 126, 149, 203, but only in Nos. 195 and 223 is he mentioned with the title *mlk'*, see No. 195: *snṭreq mlk' br 'bdsmy' mlk'* (2) *d'rb* and 223:5-7: *'l hy' 'bdsmy' (7) mlk'*.

No. 278

Clearly written inscription on a stone tablet with rough-hewn sides placed in the enclosure-building of a corridor leading to one of the tombs which are carved in the northern wall of the great sanctuary. Length of the first line: 52 cm. Drawing: p. 29.

- 1 *krh' dy yhybw*
- 2 *rbyt' br mry'*
- 3 *rbyt'*

- 1 Enclosure wall of *Yhybw*,
- 2 the steward, the son of *Mry*,
- 3 the steward.

⁴⁵) F. SAFAR mentions (p. 28) that the reading may also be *brb'smyn*. The *'ayn* is not clearly written.

⁴⁶) For other names in the Hatran onomasticon consisting of *'bd* plus the name of a god, etc., see *WO* 5, 1970, pp. 228 f.

krh' is new in the Hatran vocabulary. It is however known from the Akkadian *ki/erhu* (AHw 467f.; CAD K 404f.) "1. citadel, . . . 2. circumvallation, enclosure wall of a sanctuary", the Syriac as *kurhā* "hut, shed, hovel, cabin; a hermit's cell, a separate little dwelling" (PAYNE SMITH, *Comp. Syriac Dictionary*, p. 211) and Arabic *kirhun* "monk's cell" (*Wörterbuch der klassischen arabischen Sprache*, p. 121). The meaning "enclosure wall" seems to be the best in this inscription⁴⁷⁾.

The name *Yhybw* is found e.g. in Nos. 242 and 243.

On the title *rbyt'*, "steward", see my remarks in *WO* 5, 1970, p. 223. It is already found in Nos. 144, 223 and 224 that both father and son were *rbyt'*.

No. 279

Inscription measuring 38 cm on the lintel of the Iwan No. 15 near to its southern end. Drawing: p. 30.

dkyr gdyhb br 'dry kmr' br nbwdyn lḥb qdm nrgwl dhšpt'

At the bottom of the inscription, towards the left:

*dkyr mrn*⁴⁸⁾

Gdyhb, the son of 'dry, the priest, the son of *Nbwdyn* may be mentioned before Nergal, the chief of the guard.

May *mrn* be remembered.

The name *gdymb* is found in some Hatran inscriptions; on it, cf. my paper in *WO* 5, 1970, p. 227.

'dry is also found in No. 132: 'dry br plq.

nbwdyn is new. It is composed of the god's name Nabû and the noun *dyn*, i.e. *dayyān*: "Nabû is judge" (previously known in Hatra was *nbwbn'* in the inscription No. 98).

The god Nergal—in its Hatran spelling *nrgwl*—has the title *dhšpt'* already in some other inscriptions part of which were originally misread or till today not recognized:

No. 81:3: *qdm mrn wmrtn wnrgwl* (4) ..*šhpt'* (which is of course to be read *dhšpt'*)⁴⁹⁾

No. 145:2-4: *br* 'bdšmš *kmr'* (3) [*dy*] *nrgwl dhšpt'* (4) *dh* (The signs *dh* in line 4 are only a repetition of the beginning *dhšpt'*. The scribe apparently stopped when he noticed that he had already written the title of Nergal.)

Sa'diya-Inscription, line 7-8: *nrgwl* (8) *dhšpt'*⁵⁰⁾.

⁴⁷⁾ F. SAFAR translates *krh'* by *šauma'a*, "monk's cell, hermitage".

⁴⁸⁾ These two words are lacking in F. SAFAR's transcription and translation.

⁴⁹⁾ Perhaps ..*šhpt'* is only a misprint. Neither photograph nor drawing of this inscription has been published.

⁵⁰⁾ This part of the Sa'diya-inscription was originally misread as *dhšpš'* by F. SAFAR,

In addition, F. SAFAR mentions in note 65 (p. 30) that two more inscriptions are found on the lintel, but they are only partly readable. In one of them F. SAFAR reads:

*qdm nrgwl dhšpt'*⁵¹⁾

There is no agreement as to the meaning of this title. While A. CAQUOT connects it with the Syriac *dahšē* (pl. only), "the guard", "the guardsmen", plus the Parthian element *pat* in Aramaic mostly written *pt* plus the Aramaic article, and translates it "chef de la garde", F. ALTHEIM and R. STIEHL, *Die Araber in der alten Welt*, Bd 4, 1967, p. 258 opt for "Herr der Diener". Recently D. HARNACK in F. ALTHEIM and R. STIEHL, *Geschichte Mittelasiens im Altertum*, Berlin 1970, pp. 546f. tries to establish the meaning "Herr der Diener" with the help of an Indogermanic etymology. But he only finds "Dem Versuch einer Etymologie stellen sich lautliche Schwierigkeiten entgegen. . . . Für eine Klärung der Bedeutung bleiben die Entlehnungen im Syrischen und Armenischen übrig. Trotz der Vielfalt der Nuancen darf man mit aller Vorsicht schließen, daß das Wort eine Dienerfunktion bezeichnet. Dabei bleibt unklar, ob *daxš* allgemein 'Diener' heißt oder auf eine bestimmte Aufgabe zielt." F. ALTHEIM and R. STIEHL and following them D. HARNACK apparently misunderstood the inscription No. 145⁵²⁾ and connected the title *dhšpt'* not with the god Nergal but with the name 'bdšmš. They were probably misled by the inscription No. 140:4 . . . 'b' (4) *rb dhšyhy*, "'b", the chief of his guardsmen" where a title, which seems to be similar to *dhšpt'* is connected with a personal name and not with the god Nergal⁵³⁾.

A. CAQUOT, J. TEIXIDOR and F. ALTHEIM - R. STIEHL. Although A. CAQUOT gave the correct reading *dhšpt'* in a footnote as early as 1964 (see *Syria* 41 (1964), p. 260 n. 6), F. ALTHEIM and R. STIEHL, *Die Araber in der alten Welt*, Bd. 5/1, pp. 80 and 82-84 print *dhšpš'* as late as 1968 and try to explain it as "der Losorakel befragt hat" (p. 84). In the light of their own translations of Hatran inscriptions and especially the Sa'diya-inscription, their adverse judgement on A. CAQUOT's interpretations looks rather strange. D. HARNACK also has failed to notice A. CAQUOT's correction.

⁵¹⁾ The visible text of the other inscription is according to F. SAFAR: *qdm nrgwl lḥm*, "Before Nergal for ever". [Cf. for a new inscription from Hatra, discovered on the western wall of a niche-cella near the North Gate, mentioning *nrgl dhšpt'*, W. ALSALIHI, *Iraq* 35 (1973), pp. 65-68, with pl. XXXIII C and fig. 1 — ED.; = SAFAR's text — R.D.]

⁵²⁾ This is proved by the syntax of F. ALTHEIM and R. STIEHL's translation (*Die Araber in der alten Welt*, Bd. 4, p. 258): (1.) "[Bild des . . .] (2.) das aufstellte ihm Bar Kalbā (3.) Sohn des 'Ahdšamš, der Priester (4.) des Nergal, der Herr der Diener (5.) . . .". It is also proved by D. HARNACK's first sentence about it (p. 546) "Ein weiterer Hoftitel wird im folgenden behandelt, dessen genaue Bestimmung allerdings große Schwierigkeiten bereitet". (Italics mine. R.D.)

⁵³⁾ The translation "chief of the guard" is confirmed by the general knowledge about Nergal. On it see E. VON WEIHER, *Der babylonische Gott Nergal* (Alter Orient und Altes Testament, Bd 11). Kevelaer/Neukirchen-Vluyn 1971.

No. 280

Inscription written in black ink on the eastern side of a stone located at the gate of the great sanctuary near to the north-west ankle. On the right side of this inscription is a drawing of a banner consisting of four eagles and on top of it a sun-disk. The upper part of this banner is not clear.

- | | |
|----------------------------|--|
| 1 <i>smṣ' dy bny 'qlt'</i> | 1 Banner of the followers |
| 2 <i>dy brmryn br šmš'</i> | 2 of <i>Brmryn</i> , the son of Šams, the god. |
| 3 <i>'lh'</i> | |

smṣ' is found in some Hatran inscriptions, e.g. Nos. 52:5, 74:5, 75, 79:10 etc.⁵⁴).

bny 'qlt' can be the name of a tribe—this is F. SAFAR's interpretation; it may, however, also be compared with *'qlwt'*⁵⁵) found in No. 112:5-8 *yhbrmryn br* (6) *'bdsmy'* (7) *'qlwt' dy* (8) *dwšpry*, "Y., the son of ' , the follower of D."

Brmryn, the son of the god Šams is found e.g. in No. 107:6-7 ... (7) *brmryn lšmš' bwhy*, "B., for Šams, his father".

Marburg/Lahn

R. DEGEN

⁵⁴) For an early discussion of *smṣ'* in Hatra see A. CAQUOT, "Note sur le Semeion et les inscriptions araméennes de Hatra", *Syria* 32 (1955), pp. 59-69.

⁵⁵) *'qlwt'* is also found once in Palmyrene, cf. *DISO* 23.

ADDENDUM TO THE PROOFS

This paper has been written during a stay overseas. Therefore I could make use of only part of the numerous papers on Hatran inscriptions and of some notes of mine which I had collected while reading and re-reading the inscriptions. Only later I noticed that already B. AGGOULA (in his paper mentioned in note 5) found the correct reading *sgyl* (cf. inscription No. 240). His conclusions are, however, different from mine.

In the meantime I can also give a more correct reading of inscription No. 225 (cf. p. 412 note 35). Instead of *ln[r]gwl* the inscription reads *lsgyl*. We can add this evidence to the ones mentioned in the commentary to No. 240.

To p. 418: As *byt'* is normally m. gender, we have to assume either a word of fem. gender in front of *byt šmš'*, or we have to translate: "Oh Temple of Šams, you may stand firm!" (analysing *tqwm* as 2nd pers. m. sg.).

The new Hatran inscriptions (Nos. 281-292) will be treated elsewhere. (For the most interesting one of this series cf. already my paper "Zur Bedeutung von *bgn* in den Hatra Inschriften", *Neue Ephemeris für Semitische Epigraphik*, Band 2 [1974], p. 99-104.)

JERUSALEM HOLY CITY OF THREE RELIGIONS*)

The relationship of Comparative Religion and Theology has long been the subject of much earnest searching, and at times also partisan debate that was not always devoid of *odium theologicum*. For some (including, if I may say so, myself), theology is the handmaid of Comparative Religion; in other words: theology, as the intellectual elaboration of the beliefs of a religious group, is one of the bricks out of which—together with other bricks such as ritual, mythology, personal experience, social institutions—the total fabric of religion is made up. For the theologian, Comparative Religion is the handmaid—whether in terms of a *theologia naturalis*, or of a *theologia religionum*, or of apologetics, or of simple and straightforward polemics. A representative of what the late Dr. STRONG called the "New Theology", and which we today would call a totally "open" theology, would no doubt consider Comparative Religion a very welcome and, indeed, indispensable handmaid, because the "science of religion" (as he called it) could show us the "laws according to which religion has developed and continues to develop... It compares the religions and shows us what is the distinguishing genius of each, and how one form of religion has influenced another"¹). It will be my task tonight to show, by taking up one particular theme, how different—albeit closely related—forms of religion have influenced one another in one particular matter, and what was the distinguishing genius of each. I shall leave it to the theologians to draw the lessons, if any, suggested by these comparisons. In a sense, of course, we all are theologians, as Dr. STRONG always insisted, i.e. human beings drawing lessons from our knowledge, and making judgments in terms of our experiences of reality and of our ultimate values. Living in a secularized age which partly has lost the sense of holiness, partly turned away from the traditional articulations of holiness because of their unholy irrelevance, and which partly is struggling to regain a holiness that would permeate the very secularity of our lives rather than ensconce itself in geographically or ritually delimited areas—nobody can help being a "theologian" of sorts, making his judgments, acknowledging his values, and committing himself to his choices.

One way in which people have experienced and, as it were, crystallized their

*) The Charles Strong Memorial Lecture (Australia, 1972).

¹) Quoted from C. R. BADGER, *The Reverend Charles Strong and the Australian Church* (Melbourne, 1971), 290-291.

sense of holiness, was in their relation to space ²). There are holy lands—that is lands that are considered holy by virtue of the bond that binds human groups to the earth on which they live. It is a bond of gratitude and love that frequently, and at times imperceptibly, turns into veneration. Some of you may have visited the temple in Benares in which the object of worship is a map of Mother India. There are holy places as distinct from holy lands, places where the divine became manifest, in one way or another, to the eyes of believing men and women, and which were cherished or revered as concrete, tangible, spatially defined testimonies to the reality of the divine as it had become visible in experiences or traditions of theophanies, revelations, miracles, or the lives of saintly men. There are holy cities as distinct from holy places: cities that acquired their holiness as a result of historical circumstances and events, or cities that are holy because either in theory or in actual fact they were constructed so as to reflect cosmic reality—a kind of microcosmic spatial reflection of the cosmos and its underlying divine ground as conceived and spelled out in mythological tradition ³). There are cities which are holy because they harbour and possess a holy object or shrine. We think of Mecca, Benares, Lhasa, Angkor, Rome and many others. As a modern example we may instance Tenri (near Nara, in Japan), which is a holy city not only because it is built around the “navel of the earth”, the sacred *kanrodai*, but also because it is constructed according to a divine plan.

Tonight we shall turn our attention to one city only, but one to which three major, and related, religions are bound by bonds of veneration and love. We shall try to understand what Jerusalem has meant to Jews, Christians and Muslims, and what it means to them today. We shall attempt to see the differences in the nature of the bond, in the origins of the sacred character, and in the quality and functions of the holiness involved.

Let me turn to Islam first because here the problem is, in some respects, the most intriguing. The sanctity of Jerusalem in Islam is a fact. Jerusalem is *al-Kuds* (“the Holy One”), or *al-Kuds al-sharifa* (“the noble holy one”) as it was referred to by medieval Arab travellers and writers. The problem that interests us here is how the city came to acquire that place in Muslim consciousness, and in a religion the founder of which exercised his ministry in south-western Arabia. (To obviate any possible misunderstandings, permit me to add here a parenthesis to the effect that I shall address myself to this problem as an “unbeliever”. What are facts to the believing Muslim, are not neces-

²) Cf. e.g., MIRCEA ELIADE, *The Sacred and the Profane* (1959), ch. 1 “Sacred Space and Making the World Sacred”.

³) Cf. WERNER MÜLLER, *Die heilige Stadt* (1961). Müller’s erudite study is interesting and stimulating in many ways, but many of his assertions and theories on the subject of *Der Berg Zion und der Schöpfungsfelsen* (179 ff.) are wrong and utterly untenable.

sarily so to the critical historian and student of Comparative Religion.) The general outline of the answer is simple and obvious enough, though the details prove to be more complex. There is little doubt—in the eyes of the aforementioned unbelieving historian—that the Prophet Muhammad never was in Jerusalem. It is equally beyond doubt that the Prophet and his message were profoundly indebted to Christian and Jewish influences. Scholarly opinion differs regarding the extent and the relative contributions of the Jewish and Christian influences respectively, as well as regarding the forms of Judaism and Christianity which the Prophet encountered during his formative years when his message, as it were, incubated and matured. Was it, for instance, the “normative” Judaism which we know from the classical sources of the period, or some form of local or sectarian Judaism? This, incidentally, might also explain the “garbled” versions in which some Jewish and Christian, including Biblical, traditions re-appear in the Kur’an. But be that as it may, there is little doubt that for many of his central ideas (e.g. monotheism, the day of judgment, man’s moral responsibility for his actions) the Prophet was indebted to a Christian and Jewish legacy.

The holiness of Jerusalem was part of that legacy, and indeed the original direction of prayer (*qibla*) was not to Mecca but to Jerusalem—*’ula al-qiblatheyn* (“the first of the two qiblas”). This is not the occasion to discuss the origin of this first *qibla* and the reasons for the subsequent change to the direction of Mecca and the *Ka’aba* (cf. Kur’an, Sura 2:136 f.). There is an abundant literature on the subject, both historical and theological, which I need not summarize here.

Nevertheless we must turn our attention, however briefly, to the famous passage in the Kur’an, Sura 17:1 “Praise be to Allah who brought his servant at night from the Holy Mosque to the Remote Mosque, the precincts of which we have blessed”. Again we need not discuss here the original meaning of this verse, though I for one am convinced that the reference is to an extatic viz. visionary ascent to a heavenly sanctuary ⁴). The idea of a heavenly sanctuary

⁴) This thesis was put forward by I. HOROVITZ in several papers as well as in his art. *Mi’raj* in the first ed. of the *Encyclopaedia of Islam*. The literature on the role of Jerusalem in Islam is immense. More or less complete bibliographies can be found in the relevant encyclopaedias (and especially the *Encyclopaedia of Islam*) s. vv. *al-Kuds*, *Isra’*, and *Mi’radj*, as well as in the articles referred to below, notes 7, 9 and 11. To these should be added M. J. KISTER’s erudite and extremely illuminating study “You shall set out for three Mosques”—A Study of an Early Tradition”, in *Le Muséon* 82 (1969), 173-196. Lest anyone think that the Hebrew public in Israel needs enlightenment on the subject, I would refer here—among the more recent publications—to the two excellent (Hebrew) articles by H. Z. HIRSCHBERG, “The Temple Mount in the Arab period (638-1099) in Jewish and Muslim Traditions, and in Historical Reality”, in *Jerusalem through the Ages* (Proceedings of the 25th Archaeological Convention of the Israel Exploration Society (Jerusalem, 1968), 109-119, and by H. LAZARUS-YAFFEH, “The Sanctity of Jerusalem in Muslim Tradition” in *Molad*, N.S. 4, no. 21 (August-September 1971), 219-227.

too is well-known in Jewish and Christian tradition where, however, this notion was sometimes associated with that of a heavenly Jerusalem. Hence some scholars have persuasively argued that even the original meaning of the kur'anic text implied some kind of reference to Jerusalem, albeit the celestial one.

It is, however, not the debated original meaning of this kur'anic passage which must claim our attention here, but the interpretation which it was given already in early Islam. According to this interpretation, the Prophet Muhammad was miraculously transported from Mecca to Jerusalem, and it was from there that he made his ascent to heaven, the *mi'raj* (the references to revelations granted to the Prophet and described Kur'an, Sura 81:19 ff. and 53:1 ff., were consequently merged with the journey referred to in Sura 17:1). The events of this nocturnal journey (the *isra'*) were subsequently embellished by a luxuriant growth of legend, which included the Prophet's miraculous winged mount, al-Buraq, and many more picturesque details. But the gist of the story—as relevant to our purpose—is simple, and if I may put it, somewhat irreverently, into the language of modern airtravel, it is this: there are no direct flights from Mecca to Heaven; you have to make a stopover in Jerusalem. By this interpretation and by this fusion of the *isra'* and the *mi'raj*, Islam linked itself to the traditional holiness of Jerusalem in Christianity and Judaism, and integrated this legacy into its own religious system.

For the historian there arises the problem how to account for the growth of these beliefs and traditions. Why, where, and when exactly did they develop? It matters little for our purpose that not all Muslim traditions are unanimous on the subject, that some of these traditions are patently late fabrications, and that even in later times some audacious and near-heretical spirits actually denied the literal occurrence of these events, either by flat rationalist rejection or by mystical allegorization. We are interested here in the central, orthodox, "mainline" tradition of Islam for which *al-mi'raj haqq*, the tale of Muhammad's ascent to heaven, including the preceding nocturnal journey to Jerusalem, is literally true. This belief has nourished Muslim dogmatics, piety and devotion for centuries, although in this respect too tensions and struggles are evident.

For there had occurred an important event that decisively affected and changed the status of Jerusalem, and influenced its consolidation as a centre of Muslim devotion. That was the conquest of the city by the Khalif Omar in or about the year 638. Unlike the early days of the Medinese period, when Jerusalem was outside the orbit of Muslim society, and the original *qibla* was due to purely ideological factors, Jerusalem was now part of the *dar al-Islam*, the Muslim *oikoumene*. The many Christian churches and places of pilgrimage in the city (including the traditional site of Christ's ascension), and its role as a centre of Christian devotion and piety, could not but act as a challenge to

the Muslims. Jewish influences too may have played a part, as evidenced by traditions such as that concerning the dialogue between the conqueror of Jerusalem, the Khalif Omar ibn al-Khattab, and Ka'ab al-Akhbar, a Jewish convert to Islam, as recounted by the 10th century historian al-Tabari. Indeed, attempts to extol the sanctity of Jerusalem in such manner as might seem to make the city compete with Mecca or Medina, were more than once branded by opponents as "Jewish" ⁵). The Khalif Omar seems to have erected a house of prayer near the holy *sakhra* (the "rock") on the site of the former Jewish temple, and about fifty years later, in the year 691, the Umayyad khalif Abd al-Malik ibn Marwan built the mosque (falsely called the Mosque of Omar in popular parlance) which to this day is one of the glories not only of Islam but of religious architecture in general. The Jewish word for the Temple became one of the Arabic designations of Jerusalem: *Beyt al-Makdis* (or *Beyt al-Mukaddis*), *sharrafahu Allah*—"the House of the Sanctuary, may Allah glorify it".

The history of the mosque, its repairs and renovations, need not detain us here. What matters is the fact that when Abd al-Malik (or his son al-Walid) built the large mosque at the southern end of the *Haram* and this mosque came to be called *al-Aksa* ("the Remote Mosque"), the identification of the site with the "farthest (or remote) Mosque" in the kur'anic account of the *isra'* was definitive and complete. For a long time scholars have held the growing emphasis on the sanctity of Jerusalem to have been due mainly to pragmatic considerations of Umayyad politics, and even the eminent Goldziher ⁶) lent the weight of his great authority to this view. Abd al-Malik, it was asserted, was interested in boosting the sanctity of Jerusalem in order to neutralize the influence of the rebellious counter-khalif in Mecca, ibn Zubayr. Modern scholarship—and I am in private duty bound to emphasize the contribution of scholars from the Hebrew University of Jerusalem in this matter—has abandoned this interpretation, and tends to accept the testimony of the ancient Muslim writers to the effect that the underlying motives were essentially religious ⁷). Jerusalem had begun to play an increasingly important role in Muslim piety, and if there was an element of competition, it was not so much with ibn Zubayr and Mecca as with the Christian churches in Jerusalem and especially the noble dome of the Anastasis (unfortunately known in western Christendom under the name of the "Holy Sepulchre"), the splendour of which the Muslims wanted to outdo with an even more glorious sanctuary. This is explicitly stated

⁵) To call something "Jewish" was, in medieval usage, one of the most convenient methods of discrediting it; cf. the habit of orthodox Christian writers of denouncing millenarian tendencies as reprehensible "judaizing".

⁶) I. GOLDZIHHER, *Muhammedanische Studien* ii (1890), 35 f.

⁷) S. D. GOITEIN, "The Sanctity of Jerusalem and Palestine in Early Islam", in *Studies in Islamic History and Institutions* (Leiden, 1966), 135-148, summarizing his many earlier researches and publications (mainly in Hebrew) on the subject.

by a great lover of Jerusalem and an illustrious fellow-Jerusalemite (though he lived a thousand years ago), the 10th century Arab geographer and historian al-Mukaddasi, and I see no reason to disbelieve his testimony.

The sanctity of this holy site acted like a magnet, and an increasing number of cosmological, eschatological⁸⁾, and legendary-historical beliefs as well as devout practices came to be associated with it. After the conquest of Jerusalem by the Crusaders, a new kind of—one is tempted to call it “Zionist”—literature began to flourish in the Islamic world: the *fadhā'il al-Kuds*, tracts singing the praises and virtues of Jerusalem. It will not do to describe this *genre littéraire* simply as propaganda designed to rouse enthusiasm for a Muslim reconquista. No doubt this factor helps to explain the quantity and dissemination of this kind of literature, but its existence as such and the underlying ideas belong to the sphere of Muslim piety and devotion. As a matter of fact, the *fadhā'il* literature, though it flourished in the Crusader period⁹⁾, actually had its beginnings before the Crusades. When a modern Muslim scholar asserts that “the earliest work of this class is by a contemporary of Saladin”¹⁰⁾, then I am pleased to point to the work of scholars at the Hebrew University of Jerusalem, which has definitely established the earlier date of some *fadhā'il al-Kuds* compositions¹¹⁾.

Islam, therefore, provides us with perhaps the most impressive example of how a holy city can acquire a specific holiness on the basis of what—to the unbelieving outsider at least—is mere legend, superimposed, no doubt, on an earlier, traditional, sanctity of the place. Whereas in the case of Christianity historic facts (i.e., the life and death of Jesus) created religious facts (e.g., the resurrection and ascension), and both combined to create “holy places”, the Islamic case is the exact opposite. Beliefs and piety created religious facts and these, in their turn, produced historic facts which, for the contemporary

⁸⁾ This aspect of the matter deserves, perhaps, greater emphasis than it is usually given. The role of Jerusalem in Muslim belief and feeling is not exhaustively accounted for by exclusive reference to certain miraculous events in the Prophet's life. Jerusalem is also the place of the final *dénouement* of the history of this world; it is the centre and locus on which all eschatological beliefs and ideas are focussed. The eschatological associations are perhaps no less important—for the ordinary Muslim believer—than the “historical” associations with the Prophet's ministry.

⁹⁾ Cf. E. SIVAN, “Le caractère sacré de Jérusalem dans l'Islam aux XIIe-XIIIe siècles”, in *Studia Islamica* 27 (1967), 149-182, especially 152 f.

¹⁰⁾ A. L. TIBAWI, “Jerusalem: its place in Islam and Arab History” in *The Islamic Quarterly* 12 (1968), 185-218. The quotation is from p. 196.

¹¹⁾ Prof. M. KISTER has discovered a MS. of what may well be the earliest work of this genre in a mosque in Acre. The tract (the existence of which had been known before, since it is mentioned by the 14th century author al-Maqdisi) was composed in Jerusalem not later than 410 H/1019-1020. Al-Wasiti's text is currently being prepared for publication (as an M.A. thesis for The Hebrew University of Jerusalem) by Mr. Y. HASON. See also E. SIVAN, “The Beginnings of the *Fadhā'il Al-Quds* Literature” in *Israel Oriental Studies* 1 (1971), 263-271.

student of religion, culture and even politics, must be deemed, to all practical intents and purposes, as real as any other kind of “hard” fact. Certainly in Islam, which does not make the distinction between the religious and the secular (including the political) spheres in the way Christianity has made it, religious facts have implications which legitimately spill over into the political sphere. This remains true even where the religious dimension is subject to abuse and manipulation by purely political interests.

I have just mentioned the *fadhā'il al-Kuds* literature and its remarkable flowering during the Crusader period, i.e. at a time when Christian longing for the Holy Land and the terrestrial Jerusalem—as well as some other, less laudable and less Christian, impulses—had reached fever pitch. Christian enthusiasm for the Holy City celebrated its most un-Christian triumph in the Crusader conquest of Jerusalem in the year 1099. Muslim enthusiasm in turn triumphed with Saladin's re-conquest of the city and the removal of the golden cross from the top of the dome where the Crusaders had planted it. But the Christian attitude to the Holy Land and to the Holy City is far more complex, and was not always and unequivocally of the crusading type. To illustrate this ambiguity, let me begin with an incident from the times of the Second Crusade.

In the year 1129 or thereabouts, an English clerk by name of Philip from the diocese of Lincoln set out on a pilgrimage to the Holy Land. On his way to Jerusalem he stopped at Clairvaux. Shortly afterwards the Bishop of Lincoln received a letter from the Abbot of Clairvaux, announcing the good tidings that Philip had arrived safely and very quickly at his destination, and that he intended to remain there permanently. “He has entered the holy city and has chosen his heritage He is no longer an inquisitive onlooker but a devout inhabitant and an enrolled citizen of Jerusalem”. But this Jerusalem, “if you want to know, is Clairvaux. She is the Jerusalem united to the one in heaven by whole-hearted devotion, by conformity of life, and by a certain spiritual affinity”¹²⁾.

The true home of the Christian—according to the medieval conception—is the heavenly Jerusalem. Not that he must despise the terrestrial Jerusalem, but the true terrestrial Jerusalem which is “united to the one in heaven” is wherever the perfect Christian life is lived. We recognise in this letter the voice of the same Abbot of Clairvaux who refused the offer, in 1131, by the Crusader King of Jerusalem, Baldwin II, of the site of St. Samuel (also known as Mountjoy or Mons Gaudii) northwest of Jerusalem, and who encouraged the Premonstratensians to establish themselves there instead of the Cistercians. Yet the same Bernard also preached the Second Crusade and helped to establish

¹²⁾ Letter 64 in the Benedictine ed. (*P.L.* vol. 182, coll. 169-70); English translation in BRUNO SCOTT JAMES, *The Letters of St. Bernard of Clairvaux*, 1953, 90-92.

the new order of the Knights Templars. Here we have, in a nutshell, the late medieval version of what is a fundamental Christian ambiguity or, if you prefer, dialectics.

Indeed, for many centuries Christianity had been caught between the horns of the dilemma of the heavenly *versus* the earthly Jerusalem¹³). The New Testament itself exhibits a marked tendency towards what might be called a "de-territorialization" of the concept of holiness, and a consequent dissolution of spatially localized notions. It is not the Temple and its Holy of Holies that is the centre, but Christ; it is not the Holy City or Land that constitute the "area" of holiness, but the new community, the body of Christ¹⁴). Yet for later generations of Christians, the land in general and Jerusalem in particular were the scene on which the most uniquely momentous events of history had been enacted. The mystery of the incarnation and redemption had taken place here. The divine act of salvation, in spite of its universal—and according to some early fathers, cosmic—significance, here had its local habitation and incarnate manifestation. The nativity and the events preceding it, Christ's childhood and manhood, his ministry and preaching, the consummation of this ministry in his passion, resurrection and ascension, the birth of the Church on Pentecost and the beginnings of the first Christian community—all these took place on definite spots in this particular city and land, no matter whether the sites associated with these events by later tradition were historically "authentic" or not.

Small wonder, then, that Christians have always cherished Palestine as a "holy land", and Jerusalem as a "holy city", and that pilgrims have at all times come to visit the sites associated with the mystery of salvation and to permeate their souls with the blessings of this mystery at the very place of its earthly and historical manifestation. Yet at the same time the aforementioned "de-territorializing" tendency also asserted itself, and many of the great spiritual figures in the history of Christianity expressed doubts about what seemed to them an at least potentially crude, unspiritual, and hence unsound approach to the mystery. Commenting on the words of Jesus "if any man thirst, let him come unto me and drink" (John 7:37), St. Augustine wrote¹⁵):

When we thirst, then we should come—not with our feet but rather with our feelings; we should come not by wandering but by loving. In an inward way to love is to wander. It is one thing to wander with the body, and a different thing to wander with the heart. He who wanders with the body, changes his

¹³) Cf. J. PRAWER's (Hebrew) article "Christianity between the Heavenly and the Earthly Jerusalem" in the volume *Jerusalem through the Ages* (see above, note 4), 179-192.

¹⁴) On this subject see W. D. DAVIES, "Jerusalem and the Land: the Christian Tradition" in M. M. TANENBAUM and R. J. Z. WERBLOWSKY (edd.), *The Jerusalem Colloquium on Religion, Peoplehood, Nation and Land* (Jerusalem, 1972), 115-154; cf. also the contribution of CANON M. WARREN in the same volume, 187 ff.

¹⁵) *In Ioannis Evangelium*, Tract xxxii (P.L. vol. 35, col. 1642).

place by the motion of the body; he who wanders with the heart, changes his feelings by the motion of the heart.

There were other voices warning against pilgrimages, and casting doubt on their value. St. Gregory of Nyssa wrote in one of his letters¹⁶) "advise therefore the brethren to ascend from the body to God, rather than from Cappadocia to Palestine", but he himself did make a pilgrimage to Jerusalem. St. Jerome, although he chose to spend the better part of his life in Bethlehem, declared¹⁷) "the heavenly sanctuary is open from Britain no less than from Jerusalem, for the Kingdom of God is within you", and many later mystical writers suggested that pilgrimages were not always or necessarily conducive to sanctification. Protestantism has taken up this strand in the Christian tradition, emphasizing and elaborating it, and I need not remind you of the Puritan poet's jeer in his description of the paradise of fools¹⁸),

*Here Pilgrims roam, that stray'd so far to seek
In Golgotha him dead, who lives in Heav'n.*

Others dreamed of a terrestrial but omnipresent Jerusalem, a Jerusalem that could be built "in England's green and pleasant land". But again, as if to illustrate the aforementioned built-in Christian ambivalence in this matter, it was Protestant scholarship which gave the main impetus to the modern study of biblical archeology and antiquities¹⁹).

By and large, however, Christian piety has acted on the assumption that the movement of the body and that of the heart were not incompatible and that, on the contrary, the former could stimulate and promote the latter. But this is only part—and perhaps the lesser part—of the story. We already encountered one main Christian *Leitmotiv* in St. Bernard's letter to the Bishop of Lincoln: the idea of the heavenly Jerusalem, which is the real and essential one, and of which any possible earthly Jerusalem is but a pale terrestrial reflection. The origins of this notion of a heavenly Jerusalem go back to the Judaism of the Second Temple period, and I shall soon have to say a word on this, as well as on the development of this idea in post-Temple, Tannaitic and Amoraic (i.e., rabbinic) Judaism²⁰). Mount Zion and the city of the living God are explicitly identified with the heavenly Jerusalem in the Epistle to the Hebrews 12:22, and there is no need for me to quote at length from the apocalyptic vision of the glorious celestial Jerusalem, shining with gold and studded with sapphires,

¹⁶) P.G. vol. 46, col. 1013.

¹⁷) Epistle 58 (P.L. vol. 22, col. 581).

¹⁸) JOHN MILTON, *Paradise Lost* iii, 476-7.

¹⁹) J. PRAWER, in the article cited above, note 13.

²⁰) See my article "Jerusalem — Metropolis of all the Lands" in the volume *Jerusalem through the Ages* (see above, note 4), 172-178, and E. E. URBACH, "The Heavenly and the Earthly Jerusalem in Rabbinic Thought", *ibid.*, 156-171. The latter article also has a full bibliography.

as described in ch. 21 of the Revelation of St. John. This chapter has had a lasting influence on Christian symbolism, but one may perhaps venture to generalize by saying that this influence exerted itself mainly in line with the aforementioned spiritualizing and de-territorializing tendency. Jerusalem is essentially the heavenly Jerusalem, and the heavenly Jerusalem is the archetype of the Church. Like every city which is a *metropolis*, i.e. in both the literal and the archetypal sense a mother to her children ²¹), so the heavenly Jerusalem too, "the Jerusalem which is above", is, in the words of the Apostle Paul (Gal. 4:26), "the mother of us all". In fact, the city as the mother, i.e., the celestial Jerusalem which is the mother of us all, is identical with the *mater ecclesia*. The liquidation, to all practical intents and purposes, of concrete historical eschatology in the centuries between *Revelation* and St. Augustine, produced a Christian image of the heavenly Jerusalem which is purely spiritual. This heavenly, spiritual entity, of which the Church in this world is an earthly reflection, is the abode of God who dwells in the midst of his faithful and sanctified people. This spiritual view of humanity united to God, expressed largely in allegorical and homiletical imagery, was only partly counterbalanced by the traditions of popular piety, pilgrimages, and such outbursts of enthusiasm as witnessed by the Crusader period.

It would be a worthy subject of a special lecture to examine the songs of Zion in Christian poetry. Who has not listened with emotion and a pounding heart to the yearning for salvation voiced in many a Negro spiritual that sings of Jerusalem; or has not felt an elation of spirit at listening to the strains of the German chorale *Jerusalem, Du hochgebaute Stadt*? And as for *Jerusalem the Golden*, associated in the minds of most Israelis with NAOMI SHEMER's wonderful song which since 1967 has become an even more genuine expression of Israeli feeling than the national anthem, few of them, I suspect, are aware that a poem of that name is an old favourite in the hymn book of the Anglican Church, going back, in its turn, to a more ancient medieval hymn. Whenever a new church is consecrated—for a church is meant to reflect that heavenly church in which all the children of God are assembled—the following beautiful hymn is sung in the Latin rite:

*Urbs Jerusalem beata
Dicta pacis visio
Quae construitur in coelis
Vivis ex lapidibus
.....
Plateae et muri ejus
Ex auro purissimo.*

²¹) Cf. LEWIS MUMFORD, *The City in History* (1961), 8-10 and 12-13, especially p. 13: "House and village, eventually the town itself, are women writ large.... 'house' or 'town' may stand as symbols for 'mother'."

But perhaps the most beautiful and moving of all Christian poetry on the subject is a song Abelard wrote, not in honour of Heloise, but in honour of that perfect day which is eternal Sabbath and eternal joy. This ultimate Sabbath day, Abelard identified, in the wake of traditional symbolism, with the heavenly Jerusalem, the one serving as a cosmic-temporal, the other as a cosmic-spatial symbol of ultimate bliss and perfection:

*O quanta qualia
Sunt illa sabbata
Quae semper celebrat
Superna curia
Quae fessis requies
Quae merces fortibus
Cum erit omnia
Deus in omnibus

Vera Jerusalem
Est illa civitas
Cujus pax iugis est
Summa iucunditas.*

I do not know what Abelard would have said had he known that this combination of the symbolism of Jerusalem and the Sabbath, coming to him from the treasury of Christian imagery, would later produce some very odd sectarian phenomena. The great revival that swept many Bantu tribes in South Africa (and about which Bishop BENGT SUNDKLER has given us such a fine book ²²), produced hundreds of churches and sects which in part have the word Zion in their name, and in part even use the sixpointed "Star of David" as a symbol, some of them carrying such curious names as "The Apostolic Jerusalem Church in Sabbath in Zion". Fortunately for me, and for you, this aspect of the matter does not come within the scope of the present lecture.

Christian hymnology is almost exclusively heavenly. In the words of the medieval poet, Jerusalem is the

Urbs Sion unica, mansio mystica, condita coelo.

To the extent that Jerusalem also has a terrestrial, geographical dimension as a holy city, it is mainly in its quality of a memento of holy events that occurred at certain places—"holy places"—therein.

The Jewish tradition is very different. I need not go here into the question of the pre-history of Jerusalem, the "foundation of (the deity) Shalem", and

²²) B. SUNDKLER, *Bantu Prophets in South Africa*, 1948 (2nd, augmented ed. Oxford, 1961).

its role as a holy city viz. cultic centre in pre-Israelite, Jebusite and even pre-Jebusite times. For our present purpose it suffices to remind ourselves of the fact that Jerusalem does not form part of the earliest Israelite traditions as reflected in the corresponding strata of the biblical record. Jerusalem was not the major cultic centre of either the patriarchal or the early Israelite period after the conquest. There were Shilo, Beth-El, Shechem and others. The episode of the meeting of Abraham with Melchisedek, the priest-king of Shalem (Gen. 14), probably reflects later, post-Davidic ideology, bent on cementing the association of the Holy City with the ancestor of the nation. Jerusalem entered Israelite history and historico-religious consciousness under David. The story of the conquest of the city, as well as the reasons that prompted David to turn her into a symbolic centre—ritually as well as politically—are too well known to require rehearsing here. Suffice it to say that David made Jerusalem the cornerstone of the religious and cultic, as well as the national unification of Israel. In the words of Prof. SHEMARYAHU TALMON²³), "Jerusalem thus became the symbol and the most significant expression of the transition from 'peoplehood' to the formation of a 'nation' and a 'state'. But it was never completely subservient to, or identified with, the new social phenomenon and hence, when the state ceased to exist, Jerusalem did not lose its importance and symbolic value for the Jewish people. The city which in antiquity had undergone one decisive transformation of her significance, could easily adapt and readjust to ensuing diverse historical situations. She has, in fact, done so for many hundred years without losing her prestige and the symbolic value that had been conferred on her by David". Indeed, the amazing and historically crucial aspect of the story is the depth and tenacity with which the "Jerusalem consciousness" (as I would call it) has struck roots in Israelite feeling, belief and theology. Jerusalem was the city which God had chosen, and the chosenness of this city was as much part of God's covenant with his people as his covenant with David and his seed, and it was as permanent as his covenant with Nature (cf. Jeremiah 31:34-39; 33:14-26).

The meaning of Jerusalem as it subsequently determined Jewish self-understanding and historic consciousness is spelled out in the Prophets and in the Book of Psalms. Jerusalem and Zion are synonymous, and they came to mean not only the city but the land as a whole and the Jewish people (viz. its remnant) as a whole. When the author of *Lamentations* bewails the destruction of the "daughter of Jerusalem" and the exile of the "children of Zion" he ob-

²³) S. TALMON, "Die Bedeutung Jerusalems in der Bibel" in W. P. ECKERT, N. P. LEVINSON and M. STÖHR (edd.), *Jüdisches Volk - Gelobtes Land* (1970), 135-132. The article has also appeared in an English version in *The Journal of Ecumenical Studies* 8 (1971), 300-316. The quotations in the present paper have been translated directly from the German original. The passage quoted is from p. 142 in the German text.

viously means the people; and when the prophet known as the Second Isaiah rhapsodically exults in the rejoicing of Zion as her sons return unto her from the dispersion, he clearly means the people and the land as historic entities. City, land and people become one in a grand symbolic fusion. Zion, viz. Jerusalem, is the "Mother" also in Jewish symbolic language, and the same figures of speech which Christian idiom uses in connection with the *mater ecclesia*, are used by the ancient rabbis of *keneseth Yisra'el*, identified with Zion and Jerusalem as the mother. These symbolic equations are a permanent feature of Jewish experience since the days of the Psalmist. The identification of Zion and Jerusalem with the widowed, sorrowful and mourning mother, who one day will exult and rejoice again as her children are gathered back unto her, is one of the main motives of traditional Jewish imagery since that pattern was set by the Second Isaiah. The talmudic sages merely spelled out more explicitly in their many dicta on the subject that which was already implicit in the prophets and in many Psalms. The prophet's word (Is. 49:14) "And Zion said 'the Lord has forsaken me'" is paraphrased in the Talmud²⁴)—as a matter of course—"the congregation of Israel said....". The perfect liturgical expression of this symbolism occurs in the Jewish wedding service, where one of the liturgical benedictions reads "May she who was barren (*scil.* Zion) be exceedingly glad and exult when her children are gathered within her in joy. Blessed art thou, o Lord, who makest Zion joyful through her children". Another version of the same benediction has the closing words "who makest Zion joyful and rebuildst Jerusalem". Similarly one of the benedictions recited every Sabbath after the reading of the prophetic lesson says: "Have pity on Zion which is the home of our life.... Blessed art thou, o Lord, who makest Zion rejoice in her children".

Time does not permit even a cursory review of the role of Zion, or Jerusalem, in the daily liturgy, in the grace after every meal, and in the poetry and homiletical writings of medieval Judaism. The point which I wish to emphasize here is the semantic role of a geographical term for naming an historical entity, but in such a way that history remains anchored in a concrete, geographical centre, in terms both of origin (the covenant of the promised land and the chosen city) and subsequent catastrophe and suffering (exile, dispersion), and of eschatology (restitution and future return). Rabbinic tradition took up and developed in its own peculiar way the notion of a heavenly Jerusalem that had begun to evolve in the inter-testamentary period. But the rabbinic priorities are reversed when compared to the Christian scheme, where the symbolism of the heavenly Jerusalem tends to dominate. Liturgical devotion, popular piety, religious symbolism, and messianic hope—also in its 19th and 20th century secularized forms—are directed first and foremost to the earthly

²⁴) B. *Berakhoth* 32b.

Jerusalem as a symbol of the ingathering, on this earth, of the people to their promised land. A most striking rabbinic saying almost goes out of its way to invert the usual apocalyptic cosmology, according to which the earthly Jerusalem is but a reflection of the heavenly one. According to this midrash ²⁵) "you also find that there is a Jerusalem above, corresponding to the Jerusalem below. For sheer love of the earthly Jerusalem, God made himself one above". In other words, the earthly Jerusalem does not reflect a heavenly archetype, nor does it derive its significance from the fact that it mirrors a celestial reality. It is a value in itself, and as such serves as the archetype of God's heavenly Jerusalem. According to this tradition, spiritual fullness can never be attained by playing down the historical sphere with its material, social and political realities. The ideal, restored Jerusalem of Jeremiah's vision is a city, nay a political centre, bustling with life and with people: "For if ye do these things indeed, then shall there enter by the gates of his house (i.e. city) kings sitting upon the throne of David, riding in chariots and on horses, he, and his servants, and his people" (Jer. 22:4). We may note in passing the plural "kings sitting upon the throne" in Jeremiah's utopia. The eschatological notion of the *one* messianic Son of David had not yet evolved. To quote Prof. SHEMARYAHU TALMON once more: "Nevertheless, also at the height of its development, the idea of the celestial Jerusalem as it was conceived by Jewish thinkers, and even by mystic fancy, never lost its touch with down-to-earth reality. A definite strand of this-worldliness... seems to permeate normative Jewish religion in all its ramifications" ²⁶). The earliest reference to a heavenly Jerusalem in talmudic literature ²⁷) puts the following, somewhat surprising, words into the mouth of God himself, who is made to say: "I will not enter the heavenly Jerusalem, until I have entered the earthly Jerusalem first".

If it is true, as I have suggested, that the synonymous terms Jerusalem and Zion have symbolized the historical reality of a people and of its bond to a land, then we may, perhaps, also come closer to an understanding (though not necessarily to an affirmation) of the modern, secularized stages of this history. The modern Jewish national movement took its name not from that of a country or a people, but from that of a city: Zionism. The hymn of the Zionist movement, which in 1948 became the national anthem of Israel, speaks of the "eye that looks toward Zion" and of the millennial hope of a return to "the land of Zion and Jerusalem". The anthem, known as *ha-Tiqvah* ("Hope"), is very poor poetry indeed, but in all its awkwardness and sentimentality it somehow catches the essential awareness of the Jewish people that

²⁵) *Midrash Tanhumah*, beginning of section *Pequdey*.

²⁶) *Loc. cit.*, p. 144.

²⁷) B. *Ta'anith* 5b.

at its centre there is an indissoluble bond with the land, and that at the centre of this centre is Zion, the City of David. Jerusalem and Zion are geographical terms beyond mere geography, but not without geography: they are "the local habitation and the name" for an historic existence and its continuity—an existence which for the religious Jews has religious dimensions and which for the secular Jew is capable of a secularized re-formulation.

Permit me, in conclusion, to reflect on the practical, even political implications of what has been said so far. Jerusalem, which popular etymology has interpreted, surely with laudable intentions but with little philological or, for that matter, historical justification, as the "city of peace", has seen more bloodshed, warfare, hatred, conquests and internecine strife than perhaps any other city. Today too, in this allegedly secularized age, religious arguments and symbols are marshalled and pressed into the service of political aspirations and the clash of conflicting nationalisms. Surely the student of Comparative Religion should beware of playing into the hands of partisan politics and propaganda. No religious or historic experience, however authentic and genuine, and however normative for the group that affirms it, can claim normative value and validity for the bearers of other experiences possessing their own and distinct symbolic articulations. But Comparative Religion can help us to understand: to understand the varieties and depths of emotions; the distinct types of symbolic and mythical realities involved; and the options, possibilities and limits which each religious group experiences within its own symbolic framework.

In one important respect there seems to be a crucial difference between the Jewish relationship to Jerusalem on the one hand, and that of Christianity and Islam on the other. The difference has, I think, been most lucidly expressed by Prof. KRISTER STENDAHL, when he wrote ²⁸):

For Christians and Muslims that term (*scil.* holy sites) is an adequate expression of what matters. Here are sacred places, hallowed by the most holy events, here are the places for pilgrimage, the very focus of highest devotion.... But Judaism is different.... The sites sacred to Judaism have no shrines. Its religion is not tied to "sites" but to the land, not to what happened in Jerusalem but to Jerusalem itself.

The Christian tradition has, indeed, preserved much of the amplitude and many of the biblical resonances of the word Jerusalem, though these have been muted by the specifically Christian "de-territorialization" of the concept, a shift from a geographical to a personal centre, and—more generally—an orientation towards the universal categories of persons and community. Moreover, the spiritual emphasis came to be focused on the heavenly Jerusa-

²⁸) KRISTER STENDAHL, in *Harvard Divinity Bulletin*, autumn 1967.

lem, with the earthly Jerusalem being not much more than a memento of the holy events enacted there. Hence no political issue can possibly arise—unless the churches relapse into a Crusader mentality, into an antiquated triumphalism that mistakes its political ambitions for “spiritual interests”, or into sheer hypocrisy that tries to make political profit from a symbolism and message that are alleged to be purely religious and universal.

The case of Islam is different again. The fact that a non-Muslim critical historian will consider the Muslim bond to *al-Kuds* as based on pure legend is, as I have argued before, utterly irrelevant. *Al-Kuds*, together with the traditions of the *isra'* and the *mi'radj*, is firmly rooted in the very heart of Muslim belief and piety. It is part of the supreme event in religious history: the ministry of Muhammad as Allah's messenger and the seal of prophecy. But this fact also has political implications; for Islam, taken on its own terms, never claimed to make the same kind of distinctions between the religious and the secular sphere that are so characteristic of the Christian tradition. Hence Muslim political interests in Jerusalem never have the unpleasant overtones of hypocrisy which Christian claims on the Holy City so frequently have. It is true that for Islam Jerusalem is not a holy city in the Jewish sense of that expression. Strictly speaking it is a question of a holy site in Jerusalem. But the very fact that the noble *haram*, “the surroundings of which we have blessed”, is there, creates an almost natural presumption that it should be part of the *dar al-Islam*. The nature of this presumptive right may, perhaps, require re-examination in the light of the self-confessed secular quality of modern Arab nationalism that is shared by Muslim, anti-Muslim revolutionary, and Christian Arabs alike. But although the argument may have lost much of its genuinely religious dimension, the appeal to the sanctity of Jerusalem is still powerful enough to arouse enthusiasms and to inflame passions.

For the Jewish people, as we have seen, Jerusalem is not a city containing holy places or commemorating holy events. The city as such is holy and has, for at least two and a half millenia, served as the symbol of the historic existence of a people hunted, humiliated, massacred, but never despairing of the promise of its ultimate restoration. Jerusalem and Zion have, as I said before, become “the local habitation and the name” for the hope and meaning of Jewish existence, and of its continuity from the days when, according to the authors of the biblical books, God spoke of a certain place that he would choose, to the days of the return which—however improbable it might seem—was never in doubt for the Jew. Understanding the symbolic function of Jerusalem in Jewish tradition, we come to see that even the avowed secularist's use of this symbol has a measure of legitimacy about it, unparalleled in other traditions. When Jewish secularists say “Jerusalem”, it is, *mutatis mutandis*, like the opening word of General de Gaulle's famous speech after the liberation of

Paris: *Paris*—where *Paris* meant France and the French people, their history, their agony, and their liberation. There is, of course, the not insignificant difference that “Jerusalem” has far deeper roots in the Jewish soul, and as a symbol has a certain transcendental reference, unlike anything comparable in other societies.

Nevertheless I have chosen this last example advisedly, because there is something profoundly disturbing about it. Can we, should we, in the second half of this 20th century, make use of religious and/or secularized symbols that easily become catchwords drawing a dubious vitality from their mythological roots? Can we engage in constructive and morally responsible politics by making ourselves prisoners of symbolisms, however venerable and hallowed? Can we bring holiness into our personal lives and into our collective living by a mythology of holiness which all too easily degenerates into partisan sloganeering? These are questions not easy to answer, for symbols cannot always be dismissed with a cavalier wave of the hand as “mere” slogans or mythological anachronisms. Sometimes they are the repositories of both the conscious and the unconscious life-giving truths of a community. Today, whilst life in Jerusalem is normal and even shows signs of growing amity, on the personal level, between the different sections of the population; on the international and political level Jerusalem is not so much a symbol of holiness and of peace, as of strife and conflicting aspirations. Those who love Jerusalem and seek its peace, and in the first place all those that like to call themselves children of Abraham and for whom the word “Jerusalem” is still pregnant with meaning, will surely not forget that part of this meaning was expressed more than two and a half millenia ago by the Prophet Isaiah (1:27): “Zion will be redeemed by justice, and its inhabitants by righteousness”.

R. J. ZWI WERBLOWSKY

AFKORTINGEN — ABBREVIATIONS

AA	Archäologische Anzeiger	JESHO	Journal of the Economic and Social History of the Orient
AASOR	Annual of the American Schools of Oriental Research	JNES	Journal of Near Eastern Studies
AASyr	Annales Archéologiques de la Syrie	JNSL	Journal of North-West Semitic Languages
AcOr	Acta Orientalia, Societates Orientales Danica, Norregica, Svecica	JRAS	Journal of the Royal Asiatic Society
ÄgFo	Ägyptologische Forschungen	JSS	Journal of Semitic Studies
AJA	American Journal of Archaeology	MÄS	Münchner Ägyptologische Studien
AfO	Archiv für Orientforschung	MDAI	Mitteilungen des Deutschen Archäologischen Instituts
AnSt	Anatolian Studies	MDOG	Mitteilungen der Deutschen Orient Gesellschaft
AnOr	Analecta Orientalia	MIO	Mitteilungen des Instituts für Orientforschung
AOAT(S)	Alter Orient und Altes Testament (Sonderreihe)	OIP	Oriental Institute Publications
ArOr	Archiv Orientalní	OLZ	Orientalische Literaturzeitung
ASAE	Annales du Service des Antiquités de l'Égypte	OMRO	Oudheidkundige Mededelingen uit het Rijksmuseum van Oudheden te Leiden
BA	Biblical Archaeologist	OrAnt	Oriens Antiquus
BASOR	Bulletin of the American Schools of Oriental Research	OrNS	Orientalia, Nova Series
BIFAO	Bulletin de l'Institut Français d'Archéologie Orientale	PEQ	Palestine Exploration Quarterly
BiOr	Bibliotheca Orientalis	RA	Revue d'Assyriologie et d'Archéologie Orientale
BJV	Berliner Jahrbuch für Vor- und Frühgeschichte	RB	Revue Biblique
CAH ²	Cambridge Ancient History, Revised Edition of Volumes I and II	RdEg	Revue d'Égyptologie
CdEg	Chronique d'Égypte	RHR	Revue de l'Histoire des Religions
CRAI	Compte Rendu de l'Académie des Inscriptions et Belles-lettres	RHA	Revue Hittite et Asiatique
CRRAI	Compte Rendu de la ... Rencontre Assyriologique Internationale	RIA	Reallexikon der Assyriologie
HUCA	Hebrew Union College Annual	RQ	Revue de Qumran
IEJ	Israel Exploration Journal	RSO	Rivista degli Studi Orientali
IrAnt	Iranica Antiqua	UgFo	Ugarit Forschungen
JA	Journal Asiatique	VDI	Vestnik Drevnej Istorii
JANESC	Journal of the Ancient Near Eastern Society of Columbia University	VT	Vetus Testamentum
JAOS	Journal of the American Oriental Society	WO	Die Welt des Orients
JARCE	Journal of the American Research Centre in Egypt	WVDOG	Wissenschaftliche Veröffentlichungen der Deutschen Orientalgesellschaft
JBL	Journal of Biblical Literature	WZKM	Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes
JCS	Journal of Cuneiform Studies	YNER	Yale Near Eastern Researches
JDAI	Jahrbuch des Deutschen Archäologischen Instituts	ZA	Zeitschrift für Assyriologie und Vorderasiatische Archäologie
JEA	Journal of Egyptian Archaeology	ZAW	Zeitschrift für die Alttestamentliche Wissenschaft
JEOL	Jaarbericht Ex Oriente Lux	ZÄS	Zeitschrift für Ägyptische Sprache und Altertumskunde
		ZDMG	Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft
		ZDPV	Zeitschrift des Deutschen Palästinavereins

CONTRIBUTORS are requested to use the above mentioned abbreviations. Manuscripts should be typewritten (notes on separate sheets), prepared according to the following rules: *double underlining* (=small cap roman): names of authors; *single underlining* (=italics): transliterations of texts and words, titles of books, names of periodicals; titles of articles between inverted commas. Contributors receive 40 free offprints. Manuscripts should be sent to the Editor "Jaarbericht Ex Oriente Lux", K. R. Veenhof, Schubertlaan 50, Heemstede 1546, The Netherlands.

Latest Volumes in the series
"Mémoires de la Société Orientale Ex Oriente Lux"

Vol. 15

J. ZANDEE, *An Ancient Egyptian Crossword Puzzle*
 (Leiden, 1966, vi + 79 p., frontispiece, 3 ill., 4to)

f 25.—

A publication of a new Theban tomb inscription, which, besides for its religious contents, is remarkable for the fact that part of the text has to be read in the way of a crossword puzzle. The author analyses this technique (a few more Egyptian examples of which are known) and discusses the inscription in a broad commentary, condensed into an extensive index of religious terminology and texts quoted.

Vol. 16

J. HOFTIJZER, *Religio Aramaica. Godsdienstige verschijnselen in Aramese inscripties*

(Leiden, 1968, viii + 63 p., 1 map, 4 pl., 4to)

f 25.—

The writer, author of the *Dictionnaire des inscriptions sémitiques de l'Ouest*, has collected and analysed in this book what may be learned about the religion and the pantheon of the Aramaeans from their inscriptions. After a general introduction dealing with 'Aramaeans and Aramaic' follow four chapters, in which the 'Old Aramaic Period' (9th-6th centuries B.C.), and the religions of the Nabataeans, Palmyra and Hatra are discussed. The book contains extensive bibliographical introductions and notes, and an index summarizes all divine names and epithets.

Vol. 17

B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus II*

(Leiden, 1968, p. 88-207, 12 fig., 4to)

f 30.—

In this second volume of his work on the birth of Horus, starting from an inscription and some drawings on the southern wall of the tomb of Ramses VI, the author discusses the ancient conceptions about the origin, composition and function of the *semen virile* and the female excretions, and the origin of the *foetus*. In his investigation he uses and discusses extensive text material from Egyptian, Jewish and classical origin, to draw a comprehensive picture of this most remarkable world of ancient ideas.

Just Published

Vol. 18

B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus III*

(Leiden, 1975, p. 208-347, 13 fig., 4to)

f 50.—

In this third volume the author studies the ancient conceptions of nature, cohesion, vegetable and animal soul, potentiality and actuality, and reason or mind, in so far as they have a bearing on the understanding of the embryo, the birth and the origin of human life.

Still available: B. H. STRICKER, *De Geboorte van Horus I* (Leiden, 1963, 87 p., 14 ill., 4to) f 30.—